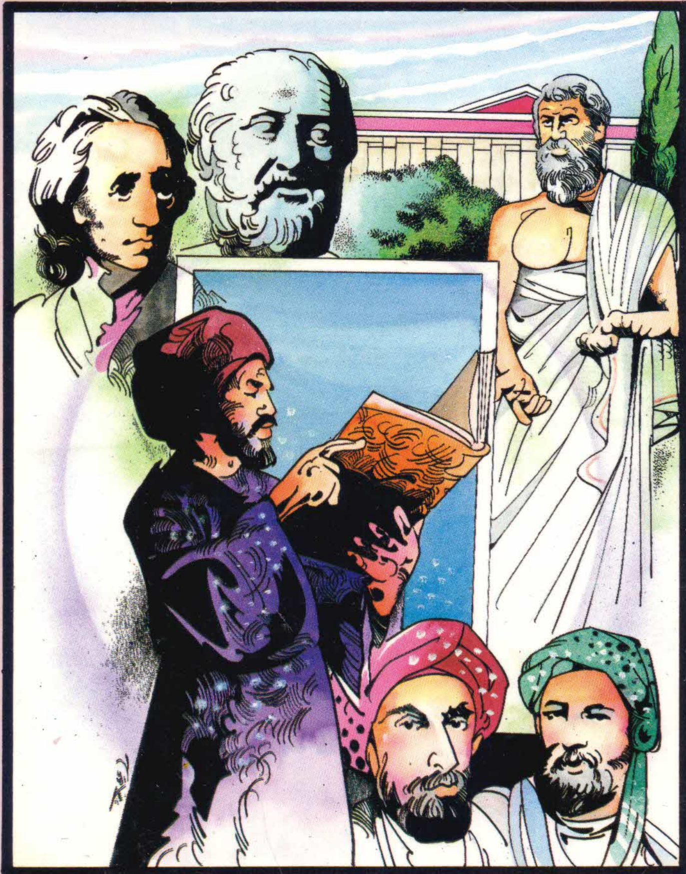
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

باروخ سبينوزا

فيلسوف المنطق الجديد



دار الكتب العلمية

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ٩٤٢٤/١١ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣ / ٠٠/١٢١٢

الأعلام من الفلاسفة

باروخ سبينوزا

فيلسوف المنطق الجديد

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣ / ٠٠/١٢١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

١ ـ مكان الفلسفة في الحضارة اليونانية:

بعد التساؤل حول مراحل ظهور الفلسفة تاريخياً عند اليونان يأتي الدور بالطبيعة على التساؤل حول الوضع التاريخي الذي كان لها عندهم، فما هي الوظيفة التي أسندها اليونان إلى فلسفتهم في الإطار الممتد للثقافة ولحياة الأفراد؟

يمكن أن يفترض المرء لأول وهلة أن كلاًّ من التصوّرات الثلاثة الرئيسية الممكنة في هذا الميدان قد وُجِدَ مَن يسانده.

فقد كان هناك بالطبع خصوم ألدّاء لكل فلسفة، وأحياناً ما كانوا كثيري العدد. ولكننا مع الأسف لا نعرفهم في معظم الأحيان إلّا بطريق غير مباشر. فنحن نراهم عندما كان الفلاسفة يصفون ويردّون عليهم (وكثيراً ما كان هؤلاء بالطبع خصوماً لاتجاه بعينه وليسوا خصوماً للفلسفة عموماً). ونستطيع أن نتابع كيف أن المسيحيين في العصور المتأخرة للحضارة اليونانية قد اتخذوا لأنفسهم عند الحاجة حِجَج مُعارِضِي الفلسفة هؤلاء، ومع ذلك فإننا لم نصل إلى تكوين صورة متّسقة للعداء الذي قُوبِلَت به الفلسفة في الحضارة اليونانية.

ومن مصادر الفكر الكبرى أننا لا علم لنا كافياً بالإجراءات المختلفة التي اتخذتها الدولة في أثينا أولاً ثم في روما بعد ذلك ضدّ نشاط الفلاسفة، إننا نسمع عن سلسلة وافية من محاكمات الفلاسفة، وأشهرها المُحاكمات التي دُبِّرت ضدّ أنكساجوراس وسقراط وأرسطو[1].

ومع الأسف فإنه ليس هناك تسجيل لوقائع يُعتمد عليه في أيّة حالة من الحالات. حقّاً إننا نعرف نصّ الاتّهام الذي وُجِّه إلى سقراط، ولكنه مُصاغ صياغةً عامّةً، حتى أننا لا نعرف ما هي الظروف المحدّدة التي يشير إليها. وعلى أيّة حال فإن الواضح هو أن عدم احترام العبادات والشعائر التي تعترف بها الدولة قد لعب في كل تلك المُحاكمات دوراً رئيسياً، فعلى حين اتُّهِمَ أنكساجوراس بأن نظرياته تشدّ من عضد الإلحاد، فإنه يبدو أن الاتّهام الذي وُجِّه إلى سقراط وأرسطو كان أنهما بالعكس مارسا شعائر وعبادات شائنة ولا تسمح بها الدولة.

ومن المؤسف أيضاً أننا لا نعرف إلّا لماماً الهجمات العنيفة التي وجّهها إلى الفلاسفة خطباء أثينا في عصرها الذهبي[2]. ولكن

(١) حول أنكساجوراس، انظر هامش ٥٤. وحول سقراط انظر «الدفاع» لأفلاطون. أما أرسطو فقد حاول أهل أثينا إقامة الادّعاء عليه بعد وفاة الإسكندر الأكبر الذي كان أرسطو وثيق الصلة به ولكن أرسطو ترك أثينا مُفَوِّتاً عليهم فرصة ذلك، وكان ذلك قبل وفاته بعام واحد).

(٢) وهو الذي يعتبره المؤلف فيما يبدو موازياً لعصر سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م.)، وأفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م.)، وأرسطو (٣٨٤ - ٣١٢ ق.م.).

هناك خطبة ألقاها في عام ٣٠٦ ق.م. الخطيب ديموخاريس وهو من أقرباء الخطيب الأشهر ديموشينيز ضدّ الفلاسفة المؤثرين في ذلك الوقت، ونسمع بعض إشارات قليلة فيها يُفهَم أن أتباع أفلاطون وكذلك أرسطو وأتباعه كانوا يُعتَبَرون من أعدى أعداء الديمقراطية. إلى جانب هذا هناك أيضاً هذه الكلمة المأثورة المعبِّرة: «لا أنت بمستطيع عمل سهم من أعشاب العطّارين، ولا أنت بقادر على إخراج رجال صالحين من تعاليم الفلسفة»، وما هذا إلاّ اتّهام كان الشاعر الكوميدي أرستوفانيز مائة عام قبل ذلك قد صاغَه على النحو التالي: إن الفلسفة لا تعلّم الناس إلاّ أن يكونوا ساهِمين ممقوعي الوجوه جَوعى يجادلون في كل شيء وضِعافاً مخنثين[1]. وقد اضطر الخطيب الروماني شيشرون[2] في العصر الروماني إلى أن يدفع عن نفسه هذا الاتّهام، مما يدلّ على أن المناقشات الفلسفية كانت لا تتوافق مع مكانة مواطن روماني من طبقة الحكّام.

وبصفة عامّة فإنه يمكن أن نعتبر أن الاتّهامات الموجّهة إلى الفلسفة في الحضارة اليونانية والرومانية كانت تنقسم في مجموعها إلى قسمين: هناك أولاً اعتبار الفلسفة نشاطاً تنويرياً ذا خطورة حيث انه يحطّم عُمُد التقوى الدينية والآداب الحسنة، وهناك بعد ذلك أنها كانت موضع الاحتقار، فما هي إلاّ مِهنة معلّم مدرسة ولا تليق بالمواطن الذي يَعِي واجباته ولا برجل المجتمع.

---

(١) انظر مسرحية «السحب» لأرستوفانيز.

(٢) هو أشهر خطباء الرومان رجل قلم ورجل حكم وسياسة (١٠٦-٤٢ ق.م.).

ولكن وُجِدَ إلى جانب هذا موقف آخر هو ذلك الذي كان يرغب في أن يتلقّى المرء الفلسفة باعتبارها عنصراً من عناصر الثقافة العامّة[1] فقط. كان من المفيد أن ينال الشاب شيئاً من الفلسفة إلى جانب دراسة أمور أخرى. وكان هذا واجباً ثقافياً وتوسيعاً للأفق العقلي وتعميقاً للمبادىء الخلقية. وبعد ذلك فقد كان من الممكن للمرء أن ينال منها مهارة لا تُقَدَّر بثمن في مناقشة المشكلات المفصّلة.

هذا الموقف بدأ يصبح مسيطراً بوضوح منذ عهد أرسطو نفسه[2]، فقد كان القسم الأكبر من المُستَمِعين إلى المحاضرات الفلسفية ومناقشات الفلاسفة منذ ذلك الوقت من المُستَمِعين الآتين من خارج حلقات المدارس الفلسفية والذين كانوا يرغبون في توسيع تكوينهم الثقافي، ولكن بدون أن يصيروا مع ذلك «متخصّصين». وكان هؤلاء يذهبون لسماع محاضرات فلاسفة جدّ مختلفين، وكان الأمر كذلك في عصر شيشرون إلى درجة أنه يمكن التحدّث بالفعل عن وجود أربع جامعات كانت مستقرة في أثينا (أتباع المدرسة الأكاديمية، وأتباع المدرسة المشّائية، والرواقيون والأبيقوريون)، وكان الشباب يذهب إليها للتلمذة لعدّة سنوات. وقد أصبح الفلاسفة أنفسهم يأخذون في اعتبارهم هذه الأوضاع. لكنّا يجب أن نلاحظ

---

(١) حول هذا وحول ما سبق تُلقي محاورة «جورجياس» لأفلاطون (٤٨١ ب وما بعدها) بعض الضوء.

(٢) وتراه أيضاً في مدرسة إيزوقراط الخطيب وكاتب الخطيب ومعلّم الخطابة (٤٣٦ - ٣٣٨ ق.م.).

أن «الشباب» في الحلقة التي كانت تقوم حول سقراط نفسه، كان يعتبر في نظر سقراط هو الجمهور الحقيقي للتعليم الفلسفي. فقد كانوا هم الأولى بأن يدخلوا دائرة التأمّل الفلسفي، وهذا يفترض ضمناً أن الهدف لم يكن جعلهم يصيرون فلاسفة بالمعنى الكامل الدقيق، بل إعطاؤهم أسساً فلسفية لنشاطهم التالي على متنوّع صوره.

بل إن الفلاسفة قد ألّفوا كتباً ومُلَخّصات وتعاليم موجزة خِصّيصاً من أجل أن يعرف هؤلاء الذين يفتقدون إلى الوقت أو إلى الفرصة[1] من أجل أن يعرفوا الأفكار الرئيسية لنظام فلسفي ما. وهكذا فبجانب الفلسفة الموجّهة إلى أتباع الفيلسوف، هناك الفلسفة الموجّهة إلى المثقفين وهي تفرقة نراها عند أرسطو نفسه[2]، والذي يحتاج إليه الرجل المثقف هو معرفة بعض النظريات الرئيسية التي بها يوجّه حياته وبعض القواعد المنهجية التي تمكّنه من التمييز بين الصحيح والفاسد من القضايا على الأقل بصفة عامّة.

ومع ذلك فإن الفلاسفة (منذ عهد سقراط) ورغم تنازلات من هذا القبيل لم يحاولوا إخفاء ادّعائهم أن الفلسفة لها أن تشكّل حياة كل إنسان بأسرها، فالوجود الجدير بالإنسان إذا أخذنا الأمور على نحو دقيق ليس ممكناً بغير الفلسفة، وعلى الرجل والمرأة وعلى الشاب والشيخ عليهم جميعاً الاشتغال بالفلسفة، وليس هناك من

(١) مثلاً بسبب بُعدهم عن المدينة التي يقيم فيها الفيلسوف.
(٢) كان لأرسطو بالفعل نوعان من المحاضرات: نوع موجّه إلى خاصّة الأتباع ونوع موجّه إلى الجمهور المثقف.

سنٍّ مبكّرة كثيراً أو متأخرة كثيراً للبدء في هذا. ويشير أحد مُحاوِري سقراط مرة بشكل واضح صريح إلى أنه إذا ما كان ما ينادي به سقراط صحيحاً فإنه سيصبح على المرء أن يغيّر من أسلوب حياته من الجذور[1]. وتصوّر هذا مجموعة من الحكايات التي تبيّن كيف أن رجل المجتمع عندما يتّصل مع الفلسفة فإنه يتغيّر تماما، وهكذا الحال مع ألقبيادس ومع بوليمون الأفلاطوني[2] ومع كثيرين غيرهما.

وقد تجلّى اتجاه الفلسفة نحو العمومية بشكل آخر ذلك هو طريق السلوك العلني، فكان سقراط يتابع أحاديثه في الساحات والطرقات حيث إن ما كان يقول كان يخصّ كل فرد[3]. كذلك كان هذا الإعلان الذي لا تحدّه حدود مما سارت عليه أيضاً معظم الاتجاهات الفلسفية في العصر الهلينسي ولو أنه لا يمكن لنا أن ننكر أنه أصبح مع الزمن مجرد تصوّر خيالي وحسب، ولكنه يمكن أن يوجد على صورته البدائية مع واحد مثل أرستون وهو من الفلاسفة الرّواقيين القدماء[4] والذي أجاب حين لامه قوم بأنه يتناقش بلا تمييز مع كل مَن يقابل: «إني أودّ على العكس من ذلك أن يكون الحيوان

(١) وهو كاليكليز في محاورة «جورجياس» (٤٨١ ب جـ).
(٢) كلاهما كان فاسداً في شبابه، حول ألقبيادس انظر هامش ٨٥، ومحاورة «المأدبة لأفلاطون (٢١٥ أ وما بعدها) أما بوليمون فقد هداه إكسيوقراطيس رئيس الأكاديمية بعد أفلاطون إلى طريق الفلسفة حتى أصبح رئيساً للمدرسة هو نفسه بعد ذلك.
(٣) انظر محاورة «الدفاع» لأفلاطون في مجملها وخاصة ٢٩ د ـ ٣٠ ب، ٣١ ب ـ جـ، ٣٦ جـ، وكان حديث سقراط عن «الفضيلة» وهي تهمّ كل فرد.
(٤) وكان من تلامذة زينون مؤسّس المدرسة.

الأعجم ذاته قادراً على إدراك الوصايا الفلسفية».

إلّا أن هناك اعتراضاً قوياً. فإذا كانت الفلسفة لازمة بالفعل لقيادة حياة جديرة بالإنسان، فإنه يتوجّب أن يكون من الممكن للبشر في كل مكان ومنذ أقدم العصور الوصول إلى مقام الفلسفة. ولكن هذا لا يبدو أنه الواقع، فالتاريخ يخبرنا أن الفلسفة لا هي بالكسب القديم قدماً واضحاً للإنسان ولا هي بالمنتشرة انتشاراً واسعاً، فهي لم تظهر إلّا عند اليونان، وحتى عندهم فإنها ليست لدى سائر مجموعاتهم السكّانية. فطاليس هو الذي أدخلها عند الأيونيين، وفيثاغورس هو الذي أدخلها عند الدوريين الذين استقروا في جنوب إيطاليا.

ولم يستهِن الفلاسفة بهذا الاعتراض، وقد حاولوا في الردّ عليه أن يتخذوا وجهتين مختلفتين.

في الوجهة الأولى اعترف الفلاسفة على الفور أن الفلسفة مخلوق حديث جداً ورقيق التكوين بين مخلوقات العقل البشري والعلّة على هذا ليست صعبة الإدراك فالأكمل في سلسلة التطوّر العضوي لا يظهر إلّا في النهاية، والفلسفة هي أسمى وأدقّ ما يمكن للإنسان إنتاجه، لهذا فإن نجاحها ما كان يمكن أن يتم إلّا في نهاية التطوّر الإنساني، وتصوّر هذه الفكرة على نحوٍ جميل في تقسيم ربما يعود إلى أرسطو ويتابع تطوّر معاني مفهوم «الحكمة»[١]. ففي عصور الإنسان الأولى كانت الحكمة هي اكتشاف الفنون الضرورية

---

(١) أرسطو «في الفلسفة» الشذرة ٨ في نشرة Ross.

لإقامة حياة الإنسان كالفِلاحة وطحن الدقيق. وفي مرحلة ثانية كان الحكماء الذين يُدخِلون الفرحة والمتعة على حياة الإنسان كالرسّامين والموسيقيين وغيرهم. وفي مرحلة ثالثة استحقّ اسم الحكماء هؤلاء الذين كانوا يقومون بتنظيم الجماعات على شكل دول. وفي مرحلة رابعة كانت الحكمة هي البحث المفكّر في العالم الظاهر. وكانت في المرحلة الخامسة أخيراً (وهي المرحلة التي وصل إليها فيثاغورس)[1] الاتجاه نحو الأمور الخفيّة ونحو معرفة الألوهية. وبهذا فإن علم الإلّهيات الفلسفي هو نِتاج التطوّر الثقافي في التاريخ، والغاية التي تُدرَك بعد طول الإعداد والتهيئة.

لا يقلّ أهمية عن هذا الاتجاه ما تقول به النظرية المضادّة. وهي تنفي صحة الاعتراض المذكور وتسعى من أجل البرهنة على أن الفلسفة كانت قائمة في الواقع منذ البداية في كل مكان ودوماً فهذا في رأيها هو الطريق الوحيد لإثبات لزوم الفلسفة. ومن الطبيعي ألّا يكون البرهان على هذا هيّناً وهو يقع في ألوانٍ من التعدّيات لا تزيد في قسم منها عن أن تكون في نظرنا مجرد مخاطرات.

وهكذا أدّى البحث في ظهور الفلسفة في التاريخ لأول مرة إلى البحث في أمر فلسفة أصلية للإنسان. ومما يلفت النظر أن

---

(١) رغم أن فيثاغورس كان أيوني الأصل إلّا أن اتجاهه الجديد الذي نشره في جنوب إيطاليا وجّه الفلسفة نحو تصوّرات أكثر تجريداً من مفاهيم العناصر الطبيعية (كالماء والهواء...) ألا وهي التصوّرات الرياضية لهذا فإنه يعتبر مفصل مرحلة جديدة في تطوّر الفكر اليوناني ويقال إن بارمنيدس صاحب فلسفة الوجود كان كل اتصاله بالفيثاغوريين في شبابه.

نفس أرسطو الذي وجدناه منذ لحظات يقف في المعسكر الآخر يستطلع أيضاً في هذا الاتجاه. فهو يشير إلى الأمثال الشعبية ويرى أنها ما هي إلّا بقايا فلسفة أولى قديمة كل القِدَم، وأنها بقيت رغم كل العواصف التي مرّت على الإنسانية بسبب ندرتها ودقّتها وحكمتها. وحاول البعض الآخر أن يلجأ إلى أصول الكلمات، وأن يبرهن من خلال معانيها على أن خالِقِي اللغة منذ بداية التاريخ كانوا من الفلاسفة[١]. هذا الاتجاه في البرهنة والذي كان من خصائص اليونان استخدمه أيضاً الرومان أحياناً وكانوا بهذا يأملون أن يثبتوا أنهم لم يتعلّموا الفلسفة على أيدي اليونان لأول مرة، بل إنهم ومنذ بداية تاريخهم كانوا حاملين عليها ولو كان ذلك على شكل جزئي.

بل إن الأعجب من ذلك حقيقة هو أن اليونان أنفسهم حاولوا أن يضعوا بعض الشخصيات الأسطورية التي تنتمي إلى تاريخهم البدائي في عداد أسلاف الفلسفة. فقد اعتقد تلميذ أرسطو ثاوفراسطس[٢] أن أسطورة بروميثيوس[٣] وسرقته للنار إنما تعني أن بروميثيوس هو أول مَن اشتغل بالفلسفة بين البشر. ورأى آخرون أن وراء حكاية تحمّل أطلس لقبة السماء فوق كتفيه إنما تخفي واقعة بسيطة هي أن أطلس كان فيلسوفاً وكان فلكيّاً، وكذلك كان أيولوس فلكيّاً وعارِفاً بأسرار الظواهر الجويّة، ولهذا جعلت منه الأساطير ملكاً

---

(١) انظر محاورة «أقراطيلوس» لأفلاطون.

(٢) هو أهم تلامذة أرسطو استمر على اتجاه أستاذه نحو الاهتمام بالعلوم ويعتبر أول مؤرّخ للفلسفة بالمعنى الدقيق.

(٣) شخصية أسطورية شهيرة سرقت النار من الآلهة وأعطتها للبشر فخرجت من معرفتها كل الفنون والصنائع.

على الرياح، وهكذا كان الحال أيضاً مع طانطالوس ومع بليفرون ومع فائيون وغيرهم[١]. هذه التصوّرات التي قد تبدو لنا ساذجة كل السذاجة ليست من ركام العصور المتأخرة، بل هي تعود في قسم منها إلى عصر أفلاطون، وقد بَدَت في أعين اليونان ممكنة القبول لأنها تُشبع حاجتين في نفس الوقت: فهي تردّ الخيالات الأسطورية المجنّحة إلى تصوّرات تاريخية يمكن الاعتقاد فيها، وهي تكسو الفلسفة بماضٍ تؤهّلها له مكانتها.

أما عن عمومية الفلسفة في كل مكان فإنه يجب في هذا الخصوص أن نُلقي نظرة على الشعوب الأخرى غير اليونانية، ويحتل المصريون في هذا الصدد مكاناً ممتازاً، حيث ان حضارتهم وهي الحضارة المنفردة في تميّزها عن الحضارات الأخرى والتي تمثّل أعلى درجات الطموح، هذه الحضارة كانت دوماً موضع إعجاب اليونان، وكانوا يعتقدون بغير صعوبة أن طبقة الكَهَنَة المصريين قد توفّرت منذ أزمنة لا تَعِيها الذاكِرة على دراسة الفلسفة، ويذكر صراحة عن فلاسفة من أشهر فلاسفة اليونان أنهم زاروا مصر، ومنهم طاليس وفيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون وكثيرون وغيرهم. وإلى جانب المصريين كان يذكر الفرس أحياناً وكذلك الكلدانيون[٢]. وكان علم الإلّهيات عند الفرس، وعلم الفلك عند الكلدانيين يحتلّ

---

(١) كل هذه شخصيات أسطورية وفيما يخصّ «أطلس» (أي «الحامل» أو «المتحمّل») فكان ولداً لأحد التيتان وأخاً لبروميثيوس ويقال إنه كان يحمل أعمدةِ السماء على كتفيه (أو على رأسه ويديه).

(٢) اسم أُطلِقَ في عصور متأخرة على سكان بابل.

في نظر البعض مكان الفلسفة. وقد اعتبر الفيلسوف الرّواقي بوزايدونيوس أن للفلسفة مؤسِّسين ثلاثة وزّعهم على القارّات الثلاثة المعروفة: فينيقي اسمه موخس من آسيا، وتراقي[١] اسمه زامولكيس من أوروبا، وأطلس الذي تحدّثنا عنه من قبل من فينيقيا[٢].

وتحتل الهند مكانة خاصة عظيمة في هذا المجال منذ عهد الإسكندر الأكبر[٣] وذلك «بحكمائها العُراة» (Gymnosophisten). وهناك روايات عن أحاديث الإسكندر مع أحد هؤلاء الحكماء، وكيف كان لإقدامه الجَسور على إشعال النار في جسده بإرادته أكبر وقع في نفس الإسكندر. وحينما يذكر في هذا المضمار أن الفيلسوف الرّواقي زينون[٤] قال: إنه يفضّل أن يرى هندياً يحرق نفسه عن أن يحفظ عن ظهر قلب كل تلك البراهين المؤدّية إلى أن آلام الجسد لا أهمية لها، فإن في هذا القول تقوم القضية القائلة بأن فلسفة الشعوب الأجنبية (وفيها تدخل إلى حدّ فلسفة اليونان في عصور تاريخهم العنيف) تتميّز بأنها ليست فلسفة مدرسية مجرّدة، بل هي فلسفة عملية[٥].

---

(١) ديوجينيز اللاّيرسي «حياة عظماء الفلاسفة...» الكتاب الأول الفقرة الأولى.

(٢) فينيقيا هي المنطقة الساحلية الواقعة شرقي البحر المتوسط (في سوريا ولبنان حالياً)، أما تراقيا فهي منطقة في شمال اليونان.

(٣) الذي وصلت فتوحاته كما هو معروف حتى الهند.

(٤) وهو كما أشير مؤسِّس المدرسة الرّواقية (٣٣٦ - ٢٦٤ ق.م.).

(٥) (المؤلّف) Arnim stoicurum veterum fragmenta, I, 241.

أخيراً نذكر السلتيين[1] الذين يُقال إن حكماءهم «الدرويديين» اشتغلوا بالفلسفة، وبالطبع فإن علماء أوصاف الشعوب «الأثنولوجيا» يتملّكهم الشك حول ما إذا كانت هناك فلسفة سلتية حقيقية أو أن الأمر لا يعدو أن يكون تأثّراً بالفلسفة الفيثاغورية التي كانت قائمة في جنوب إيطاليا.

وكلّ هذه الإلحاقات[2] تبدو لنا اليوم ساذجة إلى حدٍّ مدهش ولكن أهم ما فيها ليس هو التفسير المتسرّع بغير فكر لهذه الواقعة أو تلك من وقائع خصائص الشعوب، إنما هو الفكرة الجوهرية بأن الفلسفة إذا ما كانت لازمة فعلاً للإنسان فلا بدّ أن يكون ممكناً إثبات وجودها عند كل شعوب الأرض أينما كانت.

وقد قام بعضهم أحياناً من غير شك لينصروا القضية المضادّة، ويبدو أن أبيقور قَصَرَ الموهبة الفلسفية صراحةً على الشعب اليوناني وحده، ومع ذلك فإن هذا الموقف موقف استثنائي.

وهناك مسألة كنّا قد أشرنا إليها ونحتاج الآن إلى الرجوع إليها مرة أخرى، فالقول بأن الفلسفة تناسب الصغار والكبار أمر يكاد يكون واضحاً بذاته، وقد تمثّلت هذه الفكرة في أعين العصور المتأخرة في شخص سقراط الذي كان يتحاور حتى مع الصِّبية[3]، والذي كان يقول عن نفسه إنه بقي دائماً متعلّماً حتى في

(١) من الشعوب الأوروبية القديمة استقروا على الأخصّ في بلاد الغال (فرنسا).
(٢) أي إلحاق تلك الشعوب بتاريخ الفلسفة.
(٣) انظر «الدفاع» لأفلاطون (٢٣ جـ وما بعدها، ٣٠ أ ـ ب) وله أيضاً محاورة «خارميديس» (١٥٣ وما بعدها)، ومحاورة «ليزيس».

شيخوخته[1]، ولكن الأمر يحيطه غموض أكبر حينما يتّصل بتوجّه الفلسفة إلى النساء والعبيد. وبالطبع فليست هناك مشكلة من حيث المبدأ وليس هناك مَن ينازع جدّيّاً في أن للنساء نفوساً مماثلة لنفوس الرجال وأن الفرق بين النساء والعبيد ليس فرقاً في الطبيعة[2]، بل يقوم في الأغلب على ظروف تاريخية معينة. ولكن السيدات اللاّتي اشتغلن بالفلسفة على غرار أسبازيا أو مقابلتها ديوتيما[3] أو في عصر يتأخر عنهما هيبارخيا امرأة الفيلسوف الكلبي إقراطيس، هؤلاء السيدات لسن إلاّ ظاهرات استثنائية تماماً. كذلك فإن تاريخ الفلسفة قد سجّل وجود امرأتين بين تلامذة أفلاطون على أنه استثناء، وكذلك الحال مع وجود عبد بين تلامذة ثاوفراسطس، ومع قبول أبيقور لنساء وعبيد في حلقة أصدقائه واستقباله لهم استقبالاً حسناً.

أخيراً نلاحظ أن الفلسفة منذ عهد ما قبل سقراط كانت قد دخلت في علاقات خاصة مع تلك الفئتين اللتين تحتلاّن طرفي السُلّم الاجتماعي ألا وهما الأمراء والحُكّام[4] والمتسوّلون. فالفيلسوف يُطلَب منه أن يكون ناصحاً للحاكم واهِباً له التوجيه

(١) انظر محاورة أفلاطون «ثياتيتوس» (١٤٥ د) وكذلك محاورة «أوطيفرون» (٥ أ، جـ، ١٥ جـ - ١٦ أ).
(٢) وهو ما قبله أفلاطون ودعا على أساسه إلى مساواة المرأة بالرجل «الجمهورية»، ٤٥٤ د - هـ.
(٣) أسبازيا صاحبة بيريكليز وكانت مشهورة بجمالها وعقلها، أما ديوتيما فهي كاهنة كانت تعلّم سقراط فلسفة الحبّ والجمال في محاورة «المأدبة» لأفلاطون والأغلب أنها شخصية من خلق أفلاطون.
(٤) المقصود الحكّام.

والتحذير، إلّا أنه في نفس الوقت هو الوحيد الذي لا ينثني أمام قوة الحاكم الغاشمة والذي لا تُعمي عينه تلك القوة. ويخبرنا القدماء عن عددٍ عديدٍ من الفلاسفة الذين رفضوا في كبرياء دعوة الحكّام (ومنهم هيراقليطس الذي رفض الدعوة التي وجّهها إليه ملك الفرس داريوس ليحضر إلى بلاطه). وكذلك عن المنازعات الفكرية التي دارت بين الحكّام والفلاسفة. ولكن من الناحية الأخرى فإن الفيلسوف لسبب أنه سيّد أمره ولا يعتمد على أحد ولا على شيء أحياناً ما وجد نفسه يقترب اقتراباً حتمياً من طائفة المتشرّدين والمتسوّلين. أو فلننظر إلى الطرف الآخر: فالحاكم رغم كل الإمكانات المتوفّرة لديه هو الذي يظهر أبلَهاً ساذجاً، بينما المواطن الصغير البسيط على العكس منه هو الذي يمكنه أن يصعد مدارج الفلسفة في سهولة ويُسْر على نَحْوٍ لا يُقارَن. وهكذا فإن الفيلسوف الرّواقي زينون لاحظ في مَكْرٍ بشأن رسالة فلسفية وجّهها أرسطو إلى أحد ملوك قبرص أن صانِع الأحذية من أيّ ركن من أركان شوارع أثينا لديه يقيناً من الموهبة الفلسفية أكثر بكثير مما لدى السيّد عالي المقام. ولكن حدث أيضاً أحياناً أن أثار بعضهم هذا السؤال الحاذِق: هل يجب على المرء إذن أن يصبح عامِلاً يدويّاً أولاً حتى يصير جديراً بمُحادَثة الفلاسفة؟

٢ ـ التنظيمات الديرية:

ظهر الاتجاه نحو العزلة والانقطاع للعبادة في تاريخ معظم الأديان الكبرى التي عرفتها البشرية، ولكن هذا الاتجاه لم يترك أثراً

في الحياة العامّة مثلما تـرك في العالم المسيحي الأوروبي في العصور الوسطى[1].

وقد سبق أن أشرنا إلى ظهور الديرية وانتشارها في غرب أوروبا[2]، وهنا نكرّر أن القدّيس بندكت لم يكن مُبتَكِر النظام الديري في المسيحية، وإنما سبق أن ظهر هذا النظام في بلاد الشرق الأدنى المسيحية وانتشر بين ربوعها ومنها انتقل بعـد ذلك إلى الغرب، وقد أجمعَت المراجع على أن مصر هي البلد الأول الذي طبّقت فيه المسيحية نظام العُزْلة والانقطاع للعبادة[3]. فعلى ضِفاف النيل باشر أقباط مصر نهجين من الانقطاع للعبادة، يتمثّل الأول في الرهبانية الانفرادية المطلقة التي باشـرها القـدّيس أنطون والتي انتشرت بعد ذلك في مصر والشام وأسهمت إلى حدٍّ واضح في نشر المسيحية في الشرق، في حين يتمثّل الثاني في الديرية الاجتماعية التي ارتبطت بالقدّيس باخوم صاحب أول مؤسسة ديرية في مصر العليا والذي نجح قبل وفاته سنة ٣٤٨ م في تأسيس تسعة أديرة للرجال وواحد للنساء خدمت جميعها بضعة آلاف من الديريين[4].

وهذا النوع الأخير من أنواع الانقطاع للعبادة هو الذي قُدِّرَ له البقاء والاستمرار فانتشر إلى الشرق البيزنطي حيث ظهرت الأديرة

(١) Workman: The Evolution of the Monasticideal. p.p.1 - 5.

(٢) انظر ص ١٦١ وما بعدها من كتاب أوروبا العصور الوسطى، الجزء الثاني، وكتاب القديس أوغسطين، وتومـا الأكويني، ليوسف كرم.

(٣) Workman: Op. cit., p.86.

(٤) Howell - smith: Op. cit., p.676.

الباسلية نسبة إلى مؤسسها القدّيس باسل (٣٢٩ ـ ٣٧٩) أسقف قيصرية في كابا دوكيا. وقد أسّس باسل مؤسّسة ديرية كبرى قرب قيصرية ضمّت ملجئاً ومستشفىً ومدرسةً لتعليم الصغار، ولم يلبث أن انتشر نظامه حتى زاد عدد أتباعه قبل وفاته على ثمانين ألفاً، كما أصبح هذا النظام بمثابة حجر الزاوية في الديرية الشرقية. وهنا نلاحظ أن الديرية الباسلية غَلَبَ عليها طابع التأمّل والعبادة والزهد، فضلاً عن قلّة العمل وضُعف الإنتاج الحضاري بخلاف ما أصبحت عليه الديرية في الغرب(١).

أما في الغرب فإن الديرية لم تصبح قوة فعّالة في المجتمع الأوروبي إلاّ على عهد القدّيس بندكت في القرن السادس(٢). حقيقة أن غرب أوروبا عرف الرهبانية الانفرادية والديرية الاجتماعية قبل ذلك العصر، بل منذ سنة ٣٤٠ عندما وصل أثناسيوس إلى روما وبصحبته اثنان من الرهبان فراراً من الاضطهاد الأريوسي. ولكن الديرية لم تصبح عندئذ قوّةً فعّالة ذات شأن كبير في تطوّر الحياة الأوروبية، وكلّ ما هنالك هو أن الحياة الديرية انبعثت من روما لتنتشر في جميع أنحاء إيطاليا، وفي غاليا في شمال إفريقيا(٣).

وعلى هذا الأساس لا يمكننا القول بأن القدّيس بندكت هو صاحب الفضل في تأسيس النظام الديري في المسيحية وإن كان هو صاحب الفضل في التقدّم بهذا النظام ووضع القواعد والأسس التي

(١) Idem, p.677.
(٢) Eyre: Op. cit., p.p.227 - 228.
(٣) Howell - Smithe: Op. cit., p.678.

أثّرت في مستقبله حتى أن حياته تعتبر نقطة تحوّل خطيرة في تاريخ الديرية ونظمها[1]. ويمكننا إجمال ما فعله بندكت في أنه اقتبس من النظام القائـم ما هو صالح فعلاً وما يلائم ظروف البيئة الغربية.

وأول طابع للنظام البندكتي هو ما امتازت به الحياة داخل الدير من روح اجتماعية نتيجة لاشتراك مجموعة من الديريين في حياة منظّمة أساسها الاشتراك والتعاون في العبادة والعمل والنشـاط. فالنظام البندكتي ابتعد تماماً عن فكرة الرهبانية الانفرادية التي عرفها الشرق، وبذلك أصبحت الديـرية الغـربية لا تعـرف إلّا النظام الاجتماعي التعاوني مما ترك أثراً بعيداً في المجتمع الأوروبي[2]، إمـا مرتبطين بالمجتمع الديري الذي دخلوه مُختارين. وهذا النوع من الاستقرار جعل الدير البندكتي بمثابة مؤسسة مسؤولة عن نُزلائها حتى مماتهم فتقوم هذه المؤسسة بالاعتماد على نفسها في سدّ حاجاتها ورعاية شؤونها دون أن ترتبط بغيرها من الهيئات أو الأديرة الأخرى. وقد تطلّب هذا الوضع أن يكون للدير البندكتي رئيس يُشرِف عليه ويتمتّع بالسلطة المطلقة العليا في إدارة شؤون الدير ويلتزم له بقية الأعضاء بالطاعة العمياء[3]. لـذلك نصّ النـظام البندكتي على أن يختار أعضاء الدير رئيسهم. ولهذا الرئيس أن يستشير هؤلاء الأعضاء في مختلف المسائل التي تهمّ المجموعة على أن يكون له وحده الرأي النهائي والقرار الأخير ليصبح المسؤول

---

(١) Workman: Op. cit., p.139.

(٢) Eyre: Op. cit., p.329.

(٣) Workman: Op. 146 - 147.

الأول - في الدنيا والآخرة - عن صالح الدير ومَن بداخله من أعضاء[1].

وهكذا يبدو الفارق واضحاً بين الدير البندكتي وبين بقية المنظّمات الديرية السابقة. فالدير البندكتي كان مجتمعاً صغيراً مستقلاً ربطت أعضاءه رغبة مشتركة في تكريس أرواحهم وأبدانهم لنوع معيّن من الحياة، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية نبذوا الملكية الفردية نبذاً تامّاً، ودانوا بالطاعة العمياء لرئيس الدير وعاشوا سويّاً كأسرة واحدة حتى الممات[2]. وهنا نلاحظ أن النظام البندكتي لم يحاول مطلقاً أن يجعل من نفسه منظّمة عسكرية، وظلّ دائماً أقرب إلى الحياة الاجتماعية المعتدلة. كذلك نلاحظ أن الديرية البندكتية تجنّبت التطرّف وظلّت بعيدة عن حياة الصرامة والخشونة التي اشتهرت بها الرهبانية الشرقية في وقتٍ ما بحيث إن الراهب البندكتي كان يَحيَا حياةً لا تختلف كثيراً في مستواها عن حياته العادية لو قُدِّرَ له أن يبقى خارج سلك الديرية[3] سيطرة تامّة. ومع أن العبادة المشتركة تمثّل المظهر الأساسي لحياة الرهبان داخل الدير البندكتي، إلّا أن هذا النظام امتاز بمظهر آخر لا يقلّ أهمية وهو اشتراك الرهبان في العمل الزراعي وغير الزراعي لاعتقاد بندكت في أن «الكسل عدوّ الروح» حتى فاقت الساعات المخصّصة للعمل تلك المخصّصة للعبادة. ولعلّ خير ما قاله بندكت في هذه الناحية

---

(1) Eyre: Op. cit., p.229.

(2) Workman: Op. cit., p.246.

(3) Eyre: Op. cit., p.230 and Workman: Op. cit., p.150.

هو مَثَله المعروف «العمل عبادة Laborare est arare»[1].

وقد ظلّ النظام البندكتي يمثّل أكبر قوة فعّالة في الحياة الديرية في العصور الوسطى، بل إنه يمثّل ثورة كبرى في تلك الحياة، ويكفي أن هذا النظام أعرَضَ عن حياة الزهد والتقشّف ونبذ مبدأ التطرّف في حرمان الجسد في الوقت الذي لم يجعل الرهبان يوجّهون كل نشاطهم نحو التأمّل والعبادة ويُهمِلون العمل والإنتاج[2]. وهكذا جاء هذا النظام مُلائماً من جميع الوجوه للحياة الغربية في العصور الوسطى الأمر الذي أدّى إلى انتشاره انتشاراً سريعاً واسعاً في مختلف أنحاء الغرب الأوروبي[3]. على أن نجاح النظام البندكتي لا يرجع فقط إلى المزايا العديدة التي امتاز بها بالقياس إلى فوضى الحياة الديرية في العهود السابقة، وإنما يرجع هذا النجاح أيضاً إلى ارتباط ذلك النظام الديري بثلاث حركات كان لها شأن كبير في العصور الوسطى. أما هذه الحركات التي ربط النظام البندكتي نفسه بها فأولاها حركة نموّ البابوية وتطوّرها، وثانيتها الحركة التبشيرية الواسعة التي قامت بها الكنيسة الغربية، وثالثتها حركة الإحياء الحضاري في أوروبا[4].

على أنه يُلاحَظ أن الفكرة الأساسية في التنظيم البندكتي قامت على أساس الاستقلال الذاتي لكل دير فيكفي الدير نفسه بنفسه

---

(١) Workman: Op. cit., p.156.

(٢) Howell - Smith: Op. cit., p.p. 680 - 681.

(٣) Cam. Med Hist vol. 5. p.658.

(٤) Workman: Op. cit., p.162.

ويصبح مأوىً دائماً لأعضائه يعيشون داخله في شبه عُزلة تامّة عن غيرهم. ومن الواضح أن لهذا الاتجاه محاسنه وعيوبه، فهو من ناحية يكفل لأهل الدير قدراً كافياً من حرية التطوّر، ولكنه من ناحية أخرى يؤدّي إلى الحدّ من نفوذ الحياة الديرية ويجعل أثرها سلبياً في المجتمع الإنساني الكبير(١).

هذا إلى أن عُزلة الدير البندكتي عرّضته في كثيرٍ من الأحيان للانحلال والتدهور حتى يُقال إن اثنين من رهبان دير فارفا Farfa قتلا مُقَدَّم الدير سنة ٩٣٦ وفرضا سيطرتهما على الدير حيث عاشا عيشة أقرب إلى الأمراء فصار لكلٍّ منهما زوجته وأولاده وأتباعه الذين ينعمون بخيرات الدير وضياعه(٢). فإذا أضفنا إلى ذلك أن عُزلة الدير البندكتي لم تمكّنه من حماية نفسه واستقلاله ضدّ تدخّل السلطة العلمانية ولا سيما في العصر المظلم الذي أعقب تفكّك إمبراطورية شارلمان، أدركنا في النهاية أن الحياة الديرية في غرب أوروبا أمسَت عند نهاية القرن التاسع مُفتَقِرَة إلى إصلاحٍ شامل سريع يعالج هذه العيوب(٣).

وكان أن تحقّقت حركة الإصلاح المنشودة في القرن العاشر، وهي الحركة العظيمة التي عُرِفَت باسم حركة الإصلاح الكلونية والتي تمثّل الدور الثاني في تاريخ الديرية الغربية. وقد انبعثت هذه الحركة الإصلاحية من غاليا، ثم أدخِلَت عليها تعديلات كثيرة في

(١) Eyre: Op., cit., 237.

(٢) Workman: Op. cit., p.p. 233 - 234.

(٣) Howell - Smith: Op. cit., p.684.

إنجلترا بعد أن أصبح لانفرانك Lanfrank أستاذ ديـر بك Bec المعروف رئيساً لأسقفية كانتربوري في القرن الحادي عشر[1]. أما الأهداف الأساسية للحركة الكلونية فكانت ترمي إلى فرض قسط أكبر من الرقابة على أهل الدير، ووضع حدٍّ للتهاون الذي سادَ الحياة الديرية حينئذ وذلك عن طريق إخضاع جميع الأديرة التابعة للمنظمة الجديدة لإشراف موحّد فضلاً عن تحديد أعباء الحياة الـديريـة تحديداً واضحاً[2].

وقد نُسِبَت هذه الحركة الجديدة إلى دير كلوني في برجنديا وهو الدير الذي قام بدور هامّ في عملية الإصلاح الكَنسي التي أنقـذت غرب أوروبا من المصائب التي ألمّت به في أشدّ سنوات العصور الوسطى حلَكَـةً وظلاماً[3]. وكان الهدف الأول للزعماء الذين تولّوا رئاسة دير كلوني هو إصلاح الكنيسة عن طريق تحريرها من سيطرة الحكّام العلمانيين ونفوذهم. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية استطاع ديـر كلـوني، الذي لم يكن يمتاز في أول الأمر عن غيره من الأديرة البندكتية العادية أن يتزعّم شبكة مترابطة أو حلفاً متماسكاً من الأديرة ذات الطابع الخاصّ[4]. وأول ميزات هذا الطابع هو أن الأديرة الكلونية لم تكن هيئات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض وإنما كان يرأسها رؤساء يعيّنهم مُقَدّم دير كلوني ويخضع له خضوعاً

---

(١) Workman: Op. Cit., p.p. 220 - 223.

(٢) Eyre: Op. cit., p.232.

(٣) Fliche: L'Europe occidentale, p.p. 124 - 127.

(٤) Cam. Med. Hist. vol. 5. p.p. 662 - 664.

مباشراً. وبعبارة أخرى أصبح دير كلوني بمثابة الدير الأُمّ أو الدير الرئيسي العامّ في هذا التنظيم الجديد(١). وثَمّة ميزة أخرى امتاز بها النظام الكلوني وهي أن جميع الأديرة الكلونية نجحت في أن تحرّر نفسها من سيطرة الأساقفة المحليين لتصبح المنظمة الديرية الكلونية تحت سيطرة البابا المباشرة(٢).

أما عن آثار الحركة الكلونية فكانت عظيمة فيما يتعلّق بإصلاح الكنيسة وتطهيرها مما كانت تُعانيه من انحلال بسبب تدخّل رجال السلطة الزمنية في شؤونها(٣). على أن الذي يهمّنا في هذا المقام هو أثر الحركة الكلونية في الحياة الديرية ونُظُمها. وهنا نجد أن هذه الحركة نفخت في الحياة الديرية روحاً قويّةً أدّت إلى قيام كثيرٍ من الأديرة الجديدة بفضل الشخصيات الممتازة التي تولّت رئاسة دير كلوني مثل القدّيس أودو (ت ٩٤٣) من ناحية، وبفضل حماسة الرهبان الكلونيين من ناحية أخرى(٤). ولم تلبث هذه الأديرة أن انتشرت في شمال غرب أوروبا وفي إنجلترا نفسها بعد الغزو النورماني في القرن الحادي عشر(٥) بحيث لم يقلّ عددها عن مائتي دير خضع رؤساؤها خضوعاً مباشراً لمُقَدّم دير كلوني. ولا شك في أن هذه الرابطة القوية بين الأديرة الكلونية تركت أثراً عميقاً في الحياة الديرية في الغرب، ذلك أن النظام الكلوني اهتمّ اهتماماً خاصّاً بأن

---

(١) Howell - Smith: Op. cit., p. 685.

(٢) Cam. Med. Hist. 5. p.667.

(٣) Fliche: L'Europe occidentale. p.p 124 - 127.

(٤) Cam. Med. Hist. 5. p.667.

(٥) Eyre: Op. cit., p.p. 232 - 233.

يحيا الديريّون حياة زهد وأن يحذوا جميعهم حذو أهل دير كلوني فيقلّلوا من أهمية العمل والساعات المخصّصة له داخل الدير ويضاعفوا عنايتهم بالتعبّد. وجميع هذه الاتجاهات كان لها أثر فعّال في الحياة الديرية في غرب أوروبا حتى في الأديرة التي لم تدخل دائرة النظام الكلوني(١).

على أن عوامل الانحلال والفساد سرعان ما تطرّقت إلى الحياة الديرية مرة أخرى، فأخذ الديريّون يحيون حياة مُترَفة ويُسرِفون في تناول الفاخر من الطعام والشراب وارتداء الثمين من الملابس في الوقت الذي جنحوا إلى حياة البطالة والكسل(٢). هذا فضلاً عن أن النظام الكلوني كانت تكمن فيه نقطة ضعف خطيرة هي إلقاء عبء الإشراف على جميع الأديرة التابعة لهذا النظام على كاهل مُقدّم دير كلوني(٣). ومعنى هذا التركيز أنه إذا حادَ الأخير عن جَادّة الصواب فإن ذلك يؤدّي إلى انحراف بقية الأديرة الكلونية هي الأخرى عن الطريق السَوِيّ. وفعلاً حدث ذلك في أوائل القرن الثاني عشر عندما انتهت سلسلة مُقَدّمي دير كلوني المُبرَزين وبدأت سلسلة أخرى من الرؤساء الضِّعاف فانحلّ دير كلوني نفسه وتبع ذلك انحلال بقية الأديرة التابعة له(٤).

ولم تلبث تلك الأوضاع أن دفعت فئة من الساخطين الراغبين

---

(١) Idem: p.233.

(٢) Howell - Smith: Op. cit. p.p. 685 - 686.

(٣) Cam. Med. Hist. vol.5. p.664.

(٤) Workman: Op. cit., p.236.

في الإصلاح إلى البحث عن حياة أكثر بساطة من حياة الدير الكلوني مما أدّى إلى مولد أنظمة ديرية جديدة. ومن هذه الأنظمة النظام الكامالـدولي Camaldoli[1] الذي اعترفت به البابوية سنة ١٠٧٢. وفي هذه المنظمة الديرية كان الرهبان يحيون حياة نُسْك في خلايا منفصلة يقضون وقتهم في التأمّل ولا يجتمعون إلاّ في أوقات الصلاة المشتركة[2]. وهناك نظام ديري آخر أكثر أهمية ظهر في القرن الحادي عشر هو الكارثوسيان نسبة إلى صحراء كارتريز، حيث أسّس برونو الكلوني أول دير من هذا النوع ١٠٨٤، وقد امتاز هذا النظام الديري بالصّرامة والتطرّف في حياة الزهد والعناية الفائقة بالتأمّل والعبادة الانفرادية[3]. ومهما يكن من أمر هذه المنظمات الديرية الجديدة ومدى انتشارها وأثرها فالمهمّ هو أنها تمثّل ردّ فعلٍ قويّ للمبادىء والمُثُل الكلونية مما يجعلنا نقرّر أن الطابع الغالب على الحياة الديرية في غرب أوروبا طِوال القرنين العاشر والحادي عشر كان الطابع الكلوني[4].

والواقع أن نظام الديرية الكلونية ظلّت له السيادة على الغرب الأوروبي حتى أوائل القرن الثاني عشر. عندها بدأ الدور الثالث في تاريخ تطوّر الحركة الديرية في غرب أوروبا، وجاء هذا الدور الجديد أيضاً وليد رغبة خالصة في إصلاح الأوضاع القائمة، وهي

---

(١) كامالدولي جبل منعزل قرب أرزو Arezzo.

(٢) Cam. Med. Hist, vol. 5. p.667.

(٣) Thompson: Op. cit., vol. 2. p.667.

(٤) Eyre: Op. cit., p.233.

الرغبة التي انبعثت هذه المرة من دير سيتيو Citeaux في برجنديا[١].

وكان دير سيتيو هذا قد تمّ تأسيسه سنة ١٠٩٨ بواسطة جماعة من الرهبان البندكتيين الذين رغبوا في حياة أكثر خشونة وصلابة من الحياة الديرية السائدة عندئذ. ولم يلبث أن أخذ هذا الدير يرقى ويتقدّم بسرعة بفضل العهد أو القانون (charto charitati) الذي وضعه ستفن هاردنج (Stephen Haridng) الإنجليزي ثالث رؤسائه، واستمر ذلك حتى كانت سنة ١١١٥ عندما التحق القدّيس برنارد العظيم بذلك الدير[٢].

ويمكن القول بأن هذا النظام الديري الجديد الذي عُرِف باسم السسترشيان Cistercian كان محاولة لاتخاذ طريق وسط بين الاستقلال المحلّي الذي تمثّل في الديرية البندكتية والمركزية المطلقة التي اتّبعتها الديرية الكلونية. لذلك أصبح مُقَدّم دير سيتو هو الرئيس الأعلى لأديرة المنظمة الديرية الجديدة ـ السسترشيان ـ وله سلطة زيادة الأديرة التي تفرّعت عنه لمراقبتها والتفتيش عليها[٣]. ومن جهة أخرى فإن رؤساء هذه الأديرة كان لهم حق زيارة الدير الأمّ سيتو ـ وتفقّد أحواله وهنا يُلاحَظ أن كل دير من أديرة السسترشيان كان مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بالدير الذي تفرّع عنه فقط دون غيره من بقية أديرة المنظمة[٤]. وفي كل سنة يُعقَد مجمع عامّ في دير سيتو

(١) Cam. Med. Hist. vol. 5. p.672.

(٢) Workman: Op. cit., p.239.

(٣) Painter: A Hist. of the Middle Ages. p.145.

(٤) Cam. Med. Hist. vol. 5. p.p.673 - 674.

يحضره جميع مُقَدّمي أديرة هذه المنظمة، ولهذا المجمع سلطة فعّالة في المسائل التي تهمّ هيئة السسترشيان[1].

ومن هذا يبدو أن نظام السسترشيان خوّل لكل دير سلطة محدودة اختلفت عمّا تمتّع به مُقَدّم الدير البندكتي من نفود مُطلَق، كما اختلفت عمّا تَعَرّض له مُقَدّم الدير الكلوني من تبعيّة تامّة لرئيس المنظمة الأعلى[2]. ولم يلبث نظام السسترشيان أن نَمَا في سرعة فائقة وانتشر في جميع أنحاء غرب أوروبا بفضل مميّزاته الواضحة من ناحية، وجهود القدّيس برنارد من ناحية أخرى. ولا غَرْوَ فإن هذا القدّيس (١٠٩١ - ١١٥٣) أضحى عند أواخر أيامه أعظم شخصية في أوروبا، كما كان المستشار والصديق الشخصي للبابا أيوجنيوس الثالث. وأهم القواعد التي اكتملت لنظام السسترشيان على عهد القدّيس برنارد هي امتياز الحياة الديرية بالبساطة المطلقة، فرُوعِيَ في الأديرة السسترشيانية أن تكون متباعدة وفي مناطق نائية وألّا تمتلك حقولاً آهلة بالأقنان حتى ينصرف الديريون لفِلاحة الأرض بأنفسهم. وهكذا أدّى الرهبان السسترشيان خدمة كبيرة للحياة الاقتصادية باستصلاح الأرض البور وفِلاحتها فضلاً عن العناية بتربية الخيول والمواشي[3]. وقد أحرز هذا الفريق من الديريين شُهْرَة كبيرة في يوركشير بوجه خاصّ نتيجة لعنايتهم بأصواف الأغنام حتّى أصبحت تجارة الصوف مِحوَر الحياة الاقتصادية في ذلك الإقليم. أما

(١) Workman: Op. cit., p.243.

(٢) Painter: A Hist of the Middle Ages. p.145.

(٣) Workman: Op. cit., p.p.241 - 244.

في برجنديا - حول ديرهم الرئيسي في سيتو - فقد أصبح السسترشيان يمتلكون أعظم مزارع الكَرْم وأشهرها. على أن هذا النشاط الاقتصادي وما تبعه من ازدياد ثروة السسترشيان سرعان ما أدّى إلى تغلّب الروح التجارية على هذا الفريق من الديريين حتى انساقوا في الطريق نفسه الذي انزلقت إليه المنظّمات الديرية السابقة، وذلك منذ نهاية القرن الثاني عشر(١). وهكذا يمكن القول بأنه بوفاة القدّيس برنارد سنة ١١٥٢ انقضى العصر الذهبي لمنظمة السسترشيان ونظامهم الديري(٢).

وبعد، فلعله من الواضح بعد هذا العرض السريع لتاريخ الديرية ونُظُمها في غرب أوروبا أن الطابع الرئيسي للحياة الديرية يكمن في أنها نبعت من مصدر واحد هو نظام القدّيس بندكت، وعن هذا الأصل تفرّعت الغالبية العظمى من الأنظمة الديرية التي عرفتها أوروبا العصور الوسطى نتيجة للرغبة في الإصلاح والتعديل بين حينٍ وآخر(٣). ولا شك في أن اتّساع مجال الحركة الديرية في أوروبا العصور الوسطى وسرعة انتشارها وتنوّع صورها ترك أثراً واضحاً في جميع مناحي الحياة في تلك العصور. ذلك أن الديريين صاروا يكوّنون ركناً كبيراً في المجتمع الأوروبي حتى أصبحت تعاليمهم وأعمالهم تمثّل جزءاً أساسياً من حياة المجتمع الغربي بأكمله، وحسب الديريين أنهم شاركوا مشاركة فعّالة في عملية البناء

---

(١) Idem: p.p. 245 - 246.

(٢) Cam. Med. Hist. vol. 5. p.p.676 - 677.

(٣) Taylor: The Med. Mind. vol. p.p.375.

والإنتاج التي حفظت للحضارة الغربية كيانها بعد غزوات البرابرة منذ القرن الخامس، كما بذلوا جُهداً مشكوراً في صيانة هذه الحضارة وسط الكوارث التي لحقت بغرب أوروبا في القرن التاسع. وإذا كان غرب أوروبا قد تمتّع بنهضة حضارية كبرى في القرن الثاني عشر فالفضل الأول في ذلك يرجع إلى الديريين الذين مهّدوا لهذه النهضة بجهودهم ومَساعيهم(١).

ففي وسط مظاهر عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي التي سادَت غرب أوروبا في السنوات المظلمة ظلّت الأديرة تمثّل عنصر الاستقرار الوحيد في المجتمع الغربي، وتلا ذلك أن تنقّل التراث الحضاري من السَّلَف إلى الخَلَف. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الأديرة أمدّت المجتمع الغربي «بخميرة حضاريـة» بين القرنين السادس والثاني عشر(٢)، ذلك أنها أصبحت ـ بحكم استقرارها وسط مجتمع مذبذب متقلّب ـ مركز العلم والدراسة مما جعل ثقافة ذلك العصر ديرية بكل معاني الكلمة. حقيقة إن المقصود بالعمل الديري الذي نصّ عليه القدّيس بندكت هو الفلاحة والعمل الزراعي لا النشاط الثقافي والفكري، ولكننا إذا حاولنا وضع سجلّ لرجال المعرفة والأدب في العصور المُظلِمة وجدناهم جميعهم تقريباً ـ من الديريين. وهكذا نستطيع أن نؤكّد حقيقة قاطعة هي أن الأديرة في غرب أوروبا كانت المراكز الأساسية للثقافة والدراسات المتنوّعة فضلاً عن الفنون فيما بين نهاية القرن الخامس ونهاية القرن السادس

(١) Eyre: Op. p.238.

(٢) Workman: Op. cit., p.p.158 - 162.

عشر. وحسبنا أن جميع كبار المؤرّخين في تلك الحقبة كانوا من الديريين وعلى رأسهم بدي Bede الذي يعتبر بحق رائد فنّ التدوين التاريخي (historiography) وأباً للمؤرّخين الإنجليز في العصور الوسطى (٦٧٥ ـ ٧٣٥)(١). أما التعليم في ذلك العصر فكان ديرياً إلى مدىً بعيد حتى أن برامج الدراسات التي وضعها الديريون في العصور المظلمة ظلّت باقية يعتمد عليها رجال الجامعات الناشئة في القرن الحادي عشر. وهنا نشير إلى أن الأديرة البندكتية بوجهٍ خاصّ كانت بمثابة مدارس عظيمة الأهمية. فدير مونت كاسينو نفسه أضحى في القرن الحادي عشر مركزاً أساسياً لدراسة اللاّهوت والعلوم الكلاسيكية فضلاً عن القانون والطبّ والأدب والنحو(٢). أما دير بك Bec في غاليا فقد قام بدور في النشاط العلمي والحضاري يضيق المقام عن شرحه. وإذا كان هذا هو حال الأديرة في صُلْب القارّة فإن الأديرة الإيرلندية (الكلتية) أصبحت هي الأخرى في العصور المظلمة التي أعقبت سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب (سنة ٤٧٦) مركزاً للعلوم الكلاسيكية والمعارف اليونانية، ومنها امتدّ ضوء الحضارة إلى غرب أوروبا ليثير ما يُعرَف باسم النهضة الكارولينجية(٣). وقد ظلّ الوضع على ذلك حتى نشأة النظام الكلوني، وعندئذ بدأ التعليم في غرب أوروبا ينتقل من أيدي الديريين تدريجياً لانصراف الأديرة الكلونية إلى العبادة وإهمال ما

(١) Pooler: Illustrations of the Hist. of Med Thought. p.p.97 - 98.

(٢) Taylor: The Med. Mind, p.254.

(٣) Workman: Op. cit., p.p.199 - 200.

عداها، هذا وإن ظلّ أثر التعليم الديري قائماً مدة طويلة بعد ذلك. وخُلاصة القول أنه لولا الأديرة لتناقص التراث الثقافي الذي خلفته لنا أوروبا العصور الوسطى إلى حدٍّ كبير، لأن الديريين الذين حفظوا ذلك التراث من الضياع واستمروا يضطلعون بمهمة تعليم غرب أوروبا حتى مطلع النهضة الأوروبية في القرن الثاني عشر، وعندئذ ظهرت الجامعات الأوروبية لتحمل لواء العلم والمعرفة[١].

وهناك ميدان حضاري آخر أسهمت فيه الحركة الديرية بسهم وافر في أوروبا العصور الوسطى، ذلك أن مهمة نشر الحضارة اللاتينية والديانة المسيحية لم يقم بها كبار الفاتحين من أمثال شارلمان وألفرد العظيم (٨٤٨ ـ ٨٩٩) وحدهم وإنما كانت بعثات الديريين وجهودهم تُسانِد جيوش هؤلاء الغُزاة وتسير في رِكابها لتنشر الحضارة اللاتينية والديانة المسيحية بين الشعوب الوثنية. وحسبنا أن نذكر أن البابا جريجوري الأول (العظيم) صاحب البعثات التبشيرية المعروفة ـ كان راهباً، كما أن الأبحاث الحديثة تميل إلى تأكيد الحقيقة القائلة بأن القدّيس أوغسطين مبعوث جريجوري العظيم الذي حوّل إنجلترا إلى المسيحية في أوائل القرن السادس كان هو ورفقاؤه من الرهبان البندكتيين[٢]. هذا زيادة عمّا قامت به الأديرة الكلتية في إيرلندا من جهود تبشيرية واسعة النطاق داخل جزيرتهم ثم خارجها منذ القرن السادس، بل إن رسالة هؤلاء الرهبان لم تقتصر

---

(١) Adamson: The leyacy of the Middle Ages. p.258.

(٢) Workman: Op. cit., p.p. 172 - 173.

على صلب القارّة وإنما امتدّت إلى جزر قاروي وإيسلاند وغيره من المناطق النائية(١).

على أنه إذا كان الديريون قد عملوا جنباً إلى جنب مع الجنود في الذَّوْد عن الحضارة الغربية ونشر هذه الحضارة بعيداً بين الشعوب الوثنية ما طبع حروب العصور المظلمة بطابعها الخاصّ المميّز، فإن الديريّة كان لها أثرها أيضاً في التقدّم الاقتصادي والاجتماعي الذي أصابته بلدان غرب أوروبا في تلك العصور(٢). وهنا نلاحظ أن المؤسسات الدينية ـ وبخاصة الديرية كانت من أُولى الهيئات التي منحها ملوك الغرب كثيراً من الإعفاءات والامتيازات حتى امتلكت الأديرة أكبر نسبة من الأراضي الزراعية في أوروبا العصور الوسطى. ولا شك أن هذه الثروة المتزايدة التي هبطت على الأديرة جاءت متعارضة مع مثالية القدّيس بندكت وآرائه، كما أنها كانت العامل الأول في تحريك الرغبة نحو إصلاح الحياة الديرية بين حين وآخر. على أنه إذا كان الديريون قد استغلّوا نفوذهم ومكانتهم للحصول على ملكيات واسعة من الأراضي فإنه ينبغي ألّا يغيب عن بالنا أنهم كانوا في ذلك العصر يمثّلون أقدر المُلّاك الزراعيين وأكثرهم خبرة وكفاية(٣). وبعبارة أخرى فإن عناية الأديرة وبخاصة البندكتية ـ بالعمل كانت في حدّ ذاتها عاملاً من عوامل التّمدين ومظهراً من مظاهر الإنتاج الحضاري والاستقرار السلمي(٤).

---

(١) Idem: pp. 199 - 202.
(٢) Eyre: Op. cit., p.204.
(٣) Workman: Op. cit., p.p. 155 - 158.
(٤) Boissonnade: Life and work in Med. Europe. p.9.

وتشهد سجلّات الأديرة ـ وهي السجلّات التي أصبحت فيما بعد مصدراً نفيساً من مصادر التاريخ الأوروبي في العصور الوسطى ـ على مدى العناية والكفاية التي كانت تدير بهـا الأديرة ضِيـاعها وممتلكاتها الواسعة[١]. حقيقة ان الفلاح أو العامل الزراعي ظلّ يعاني في غرب أوروبا حتى القرن الثاني عشر كثيراً من المتاعب التي يعانيها الفلاحون في كل مكان، ولكننا على الرغم من ذلك نستطيع الحكم بأن الديريين فعلوا الكثير من أجل السموّ بالعمل الزراعي، وأضفوا على هذا النوع من العمل مكانة خاصّة لم تتهيأ له في العصور السابقة، هذا زيادة على أن الديريين في العصور الأولى كانوا ينتمون إلى مختلف طبقات المجتمع ـ بما فيها طبقة النبلاء ـ فكانت منهم نسبة غير صغيرة تمتاز بالعلم وطيبة الأصل. ومثل هؤلاء عندما يمسكون الفأس ويعملون في الأرض كانوا يضربون لغيرهم من الناس في البيئات المجاورة مثلاً فريداً له أهميته في الحياتين الاجتماعية والاقتصادية.

أما في الميدان الصناعي فإن كثيراً من الأديرة أضحت مراكز صناعية رُوعِيَ فيها التخصّص في العمل. ومن هذه الأديرة دير كوربي الذي كانت به أربع مصانع يدوية صغيرة (وُرَش)، ودير سانت ركويير الذي قامت حوله مدينة صناعية تُصنَع فيها السُّروج والأسلحة والجلود وغيرها.

وهكذا يبدو لنا أن الدور الذي قام به الديريون في بناء مجتمع أوروبي منظّم خلال العصور المظلمة أعظم من أن يُقدّر في سهولة.

---

(١) Boissonnade: Op. cit., p.86 - 96.

٣ ـ الحياة الديرية أواخر العصور الوسطى:

يمكننا أن نخرج مما سبق بأن مُقَدّم الدير أو رئيسه أصبح شخصية هامّة في المجتمع العلماني المعاصر نتيجة للدور الكبير الذي قامت به الأديرة في الحياة الإقطاعية من ناحية، والضياع الواسعة التي امتلكتها الأديرة من ناحية أخرى. ذلك أن مُقَدّم الدير غَدَا عضواً بارزاً في الأرستقراطية الإقطاعية، أو بعبارة أخرى غَدَا سيّداً إقطاعياً كبيراً بكل معاني الكلمة[١]. وعلى هذا الأساس اكتسب مُقَدّموا الأديرة مكانة كبيرة في مختلف الممالك الغربية التي قامت فيها أديرتهم حتى أصبح الملوك يهتمّون بأمر تعيينهم. كما غَدَا تعيين هؤلاء الرؤساء محور خلاف وجَدَل وتنافس بين السلطتين الزمنية والدينية، فإذا تمّ تعيين مُقَدّم لأحد الأديرة الكبيرة فإنه كان بحُكم مركزه وإمكانيات ديره يقوم بدور هامّ في سياسة الدولة، بل ربما أصبح من مُستشارِي الملك، وعندئذ يزداد النفوذ الديري في السياسة الزمنية. وهكذا أخذ يتحوّل رؤساء الأديرة إلى شخصيات سياسية مُبتَعِدِين عن المُثُل والمبادىء الديرية مما أدّى إلى فساد الحياة الديرية بأكملها في أواخر العصور الوسطى[٢].

هذا بالإضافة إلى أن ازدياد الأراضي التي امتلكتها الأديرة أدّى في القرن الثاني عشر إلى تطوّر المركز الاجتماعي لرهبان الأديرة أنفسهم، ذلك أنه جَرَت العادة في الأديرة الكبرى أن تقسم ممتلكاتها

---

(١) Eyre: Op. cit., 241.

(٢) Idem: p.242.

بين مُقَدّم الدير وبقية رهبانه مما ترتّب عليه تحوّل الديريين إلى أرستقراطية ممتازة من السادة المُلاّك دون أن يفتح الدير أبـوابه إلاّ لفئـة محدودة فقط خشية توزيع أراضيه بين عدد كبير من الأفراد. وقد أثار هذا الوضع شعور كثيرٍ من المسيحيين المخلصين الذين ساءهم ما أصبح عليه رجال الدين من ثروة وغِنًى مُخالفين بذلك تعـاليم المسيحية وبساطتها الأولى الأمر الذي ظهر صداه في الحركات الهرطقية في القرن الثاني عشر من ناحية، وفي ظهور الإخوان الرهبـان (Frair) أو الرهبان الفقراء Mendieant orders من ناحية أخرى[١].

ويرجع الفضل في تأسيس منظمات الإخوان الفقراء في أوائل القرن الثالث عشر إلى اثنين من القدّيسين هما: القدّيس فرانسيس والقدّيس دومنيك[٢]. أما الأول فقد حاول مع أتباعه أن يقتدي بالمسيح في بساطته فنبذوا متاع الدنيا بأجمعه وأخذوا يتنقلون من مكان إلى آخر في أوروبا لوعظ الناسِ وتبشيرهم بالإنجيل معتمدين على ما يجود به عليهم الخيّرون من فُتات العيش[٣]. ولم تلبث أن نجحت هذه الحركة التي تبلورت في منظمة الإخوان الفرانسسكان حيث اعترف بها البابا أنوسنت الثالث، ثم كـان التصديق على لائحتها سنة ١٢٢٣. وفي نفس الوقت نشأت منظمة أخرى في جنوب فرنسا من منظّمات الإخوان الفقراء وهي الهيئة التي أسّسها

---

(١) Cam. Med. Hist, vol.6. p.727.

(٢) Workman: Op. cit., p.271.

(٣) Idem: p.p. 282 - 288.

القدّيس دومنيك[1]. وقد حاول دومنيك هذا ـ وهو إسباني الأصل ـ أن يقنع الهراطقة في جنوب فرنسا وشمال إسبانيا بالعودة إلى داخل حظيرة الكنيسة الغربية، وذلك عن طريق الوعظ والتبشير[2]. لذلك اتّبع مع أتباعه أسلوب الفقر المطلق نفسه فاستقر جماعة منهم في تولوز سنة ١٢١٦، واعترف البابا هونريوس الثالث بهيئتهم بعد قليل[3].

ولكن لم تلبث هيئات الإخوان الرهبان وبخاصة الفرانسسكان والدومنيكان أن ازداد وتكاثرت مؤسّساتها وتخلّت عن مبادئها الأولى في الفقر والتقشّف لتلعب دوراً عظيماً في الحياة الأوروبية أواخر العصور الوسطى ولا سيما فيما يتعلق بالنشاط الفكري المرتبط بنشأة الجامعات فضلاً عن النشاط التبشيري بين المغول في آسيا حتى أُطلِق على القرنين الثالث عشر والرابع عشر عصر الإخوان الرهبان (الفرير).

رأينا ما كان من قيام إمبراطورية شارلمان العظيمة ثم تفكّك هذه الإمبراطورية في القرن التاسع، والواقع أنه يمكن تفسير هذا التفكّك السياسي في ضوء الانحلال الاجتماعي الذي أصاب جَوْف الإمبراطورية من جهة، ثم في ضوء الهجمات الهدّامة التي تعرّضت لها الإمبراطورية من الخارج من جهة أخرى[4]. أما عن حركة

(١) Cam. Med. Hist. vol. 6. p.737.

(٢) Eyre. Op. cit., p.243.

(٣) Workman: Op. cit., p.276.

(٤) Thompson: Op. cit., vol. 1. p.279 - 280.

الانحلال الداخلي في حركة معقّدة جرى العُـرْف على تسميتها التطوّر الإقطاعي وهو اصطلاح معقّد مُبهَم، بل هو أكثر تعقيداً وإبهاماً مما يظن الكثيرون.

ذلك أن التطوّر الإقطاعي يرتبط ارتباطاً قوياً بالحياة الأوروبية في العصور الوسطى من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل الدينية، الأمر الذي يجعل علاج موضوع هذا التطوّر أمراً شائكاً عسيراً. ومهما يكن من أمر فإن النظام الإقطاعي في غرب أوروبا بلغ في القرن التاسع مرحلة حاسمة حَرِجَة من مراحل نموّه وتطوّره جعلت بعض المؤرّخين يعتبرونه مسؤولاً عن سقوط إمبراطـورية شارلمان[1].

ولكي نفهم نشأة النظام الإقطاعي في الغرب يجب أن نذكر أن البناء الاجتماعي لغرب أوروبا في العصور المظلمة جاء نتيجـة لتداخل شعوب قبلية من الجرمان وغير الجرمان في محيط سياسي واجتماعي لا يقوم على أسس قبلية.

وليس هناك من شك في أن هؤلاء البرابرة الـذين دخلوا الإمبراطورية الرومانية جلبوا معهم كثيراً من عناصر التنظيم القبلي ولا سيما فيما يتعلق بتقديس رابطة الدم. وهنا نلاحظ أن المجتمع القبلي أبعد دائماً عن أن يكون ديموقراطياً لا لأنه يقوم على أساس احترام سلطة رئيس القبيلة أو العشيرة احتراماً مطلقاً فحسب، بل لأن الفرد ذا العصبية القـوية فيـه يسود دائمـاً ويتغلّب على ضِعاف

---

(١) Eyre: Op. cit., p.100.

العصبية. هذا إلى أن استخدام العبيد كان أمراً مألوفاً عند شعوب الجرمان القبلية، وهذه كلها عناصر لها أهميتها وقيمتها في التنظيم الإقطاعي[١].

على أنه يُلاحَظ من ناحية أخرى أن الملكية تكون دائماً ضعيفة في المجتمع القبلي لأن القوة الحقيقية في ذلك المجتمع تكمن في سلطة زعماء القبائل والعشائر، وإذا كانت بعض الملكيات الجرمانية كالملكية الميروفنجية مثلاً - نَمَت في غرب أوروبا فإن هذا النموّ جاء نتيجة لتأثّر هؤلاء الجرمان بروح الاستقرار والنظريات الرومانية السائدة في البلاد التي استقروا فيها. ولم يلبث هذا الاستقرار الذي نعمت به القبائل الجرمانية غداة اقتحامها العالم الروماني أن أثّر بدوره في تنظيمها الاجتماعي لأن اتّساع رقعة البلاد التي حكمها ملوك الجرمان مع انتشار عوامل الفوضى التي سادت ذلك العصر أدّت إلى إفلات الزمام من أيديهم تدريجياً. وهكذا يبدو أنه في الوقت الذي هيّأت بعض الظروف لملوك الجرمان قدراً متزايداً من السلطان والنفوذ اضطر هؤلاء الملوك - تحت ضغط ظروف أخرى إلى التخلّي عن هذه السلطة وذلك النفوذ وتفويضها لمَن ينوب عنهم[٢].

وقد يلاحظ القارىء أننا اخترنا في الأسطر السابقة أن نضرب المثل بملوك دولة الفرنجة عند الكلام عن البذور الأولى للنظام الإقطاعي، والواقع أن هذه الإشارة المقصودة جاءت لأن تاريخ دولة

---

(١) Idem: p.101.
(٢) Idem: p. 102.

الفرنجة في غاليا يكشف عن كثيرٍ من العادات والتقاليد التي يمكن تسميتها إقطاعية والتي تعتبر جذوراً للنظام الإقطاعي[1]. فمن المعروف أن مُحارِبي الفرنجة كانوا من المُشاة بوجهٍ عامّ وإن اعتاد الملوك والنبلاء أن يمتطوا صهوة جيادهم في وقت الحرب[2]، واستمر الوضع على ذلك حتى حاول شارل مارتل أن يتوسّع في نظام الخيّالة ليجعل جيشه قوة فعّالة في ميدان الحرب. وعندئذ استكشف أن تعميم هذا النظام يتطلّب منه نفقات ضخمة لإعداد ما يحتاج إليه الفارس من حصان ودرع وسلاح فضلاً عن أن هذا النوع من الفرسان يجب أن يتوافر لهم مورد يعيشون عليه حتى يتفرّغوا لشؤون الحرب والقتال[3]. ولمّا كانت موارد دولة الفرنجة محدودة في القرن الثامن بحيث لا تَفِي بكل هذه المطالب، فإن شارل مارتل لجأ إلى حلٍّ يتّفق وتقاليد ذلك العصر فسجّل أسماء المُحاربين وجعلهم يقسمون له يمين الولاء ثم أعطى كلاً منهم إقطاعاً يكفي لسدّ مطالب معيشته على أن يبقى هذا الإقطاع في حوزته ما دام يقوم بالخدمة العسكرية[4]. وعندما وجد شارل مارتل أنه من الصعب توافر الأرض اللازمة لهذا العدد الكبير من الفرسان وأنه لا يستطيع إضعاف موارد الحكومة بتوزيع الأراضي الملكية على الجند بدأ يتطلّع إلى أراضي الكنيسة ليُجبِر رجالها على منح إقطاعات من الأرض لجنوده، وعن هذا الطريق تمكّن شارل مارتل من التغلّب على ما واجهه من صِعاب

---

(١) Ganshot: Feudalism, p.3.

(٢) Painter: A Hist of the Middle Ages. p.70.

(٣) Painter: Med. Society. p.14.

(٤) Ganshof: Op. cit., p.p. 16 - 17.

فكوّن جيشاً قوياً من الفرسان استغله في طرد المسلمين من جنوب غاليا وفي محاربة السكسون في الشمال. والمهمّ في أمر هذا التنظيم الذي وضعه شارل مارتل لجيشه والذي اقتفى أثره فيه بيبين القصير ثم شارلمان أنه قام على أساس إقطاعي واضح[1].

وإذا كانت بذور النظام الإقطاعي قد ظهرت في دولة الفرنجة في القرن الثامن فإن الظروف التي تعرّضت لها هذه المملكة بوجه خاصّ وغرب أوروبا بوجه عامّ في القرن التاسع ساعدت على نموّ هذا النظام وتفرّعه. ذلك أن الحرب العنيفة التي قامت بين لويس التقـي وأبنائه والتي استمرت بين الأبناء بعد وفاة أبيهم كانت في حدّ ذاتها كافية لأن تثير جوّاً من الفوضى أصبحت فيه الكلمة الأخيرة لقوة السلاح وحدها، ثم جاءت الأخطار الخارجية لتزيد من اضطراب الأوضاع لأن إغارات الفيكنج والمسلمين والمجريين على غرب أوروبا ووسطها في القرن التاسع جعلت أهالي القرى والمدن والمؤسسات الدينية لا يأمنون على أنفسهم إلاّ في ظلّ القوة المسلحة[2]. وفي هذه الأوضاع القلقة أصبح لزاماً على الرجل العادي الحرّ أن يختار أحد طريقين: فإما أن يصبح جندياً، وإما أن يصبح قنّاً لأنه لا يستطيع البقاء بمفرده دون سيّد قوي يحميه ويذوْد عنه. وهكذا أخذ الملوك وكبار الأمراء ومُلاّك الأراضي يبحثون عن أتباع مسلحين يساعدونهم في التغلّب على ما واجههم من أخطار، وبعبارة أخرى لجأ كلّ مَن يمتلك أرضاً أكثر من حاجته وحاجة أسرته

(١) Stephenson: Med. Feudalism. p.11.

(٢) Thompson: Op. cit., vol. 1. p.279.

إلى منح هذه الزيادة ـ على هيئة إقطاعات لأتباع له من الجنود[1].
أما صغار مُلّاك الأراضي فقد دفعتهم هذه الفوضى الشاملة التي تعرّض لها غرب أوروبا في القرن التاسع إلى الدخول في حماية مَن هم أقوى منهم وأقدر على الذَّوْد عنهم فيسلّم المالك الصغير أرضه لسيد قوي ثم يعود فيتسلمها منه كإقطاع وبذلك يصبح فصلاً أو تابعاً إقطاعياً له. وكان يُحتَفَل عادة بقيام علاقة إقطاعية بين سيّد وفصله في حَفْلٍ بسيط فيركع الفصل أمام سيّده الإقطاعي ويضع يده بين يديه ثم يقسم على أن يظلّ تابعاً أميناً له ويؤدّي كافّة الخدمات والالتزامات الإقطاعية المتنوعة المفروضة على الإقطاع يسمى هذا القَسَم يمين الولاء homagiam، وبعد ذلك يناوله السيد الإقطاعي حفنة من التراب إشارة إلى أنه سلّمه الإقطاع فعلاً[2]، كما يسلّم لفصله علماً وعكّازاً وبراءة تثبت أوصاف الأرض الممنوحة ومساحتها وتسمى هذه العملية (التقليد investitara).

وهكذا أخذت تتكوّن في القرن التاسع طبقة من السادة الإقطاعيين والأفصال فأصبح المحارب أو الفارس الصغير الذي لا يمتلك من الأرض إلاّ قدراً بسيطاً فصلاً لمالِك أكبر ـ ربما كان كونت الإقليم ـ في حين صار هذا الكونت فصلاً لمالِك أعظم قد يكون الدوق أو الملك. على أن هذا النظام الهرمي الذي كان الملك في قمّته والفارس العادي في أسفله لم يكتمل بناؤه بالصورة التي قد نتصوّرها في القرن التاسع إذ ظلّت هناك كثير من أراضي الملكيات

---

(١) Fliche: L'Europe occidentale. p.pı 162 - 163.

(٢) Painter:A Hist of the Middle Ages. p.112.

الحرّة (allods) التي لم تدخل ضمن التنظيم الإقطاعي منتشرة في غرب أوروبا حتى القرن الثاني عشر(١).

وهنا ينبغي أن نلاحظ أنه لم تكن هناك أية غضاضة في تلك العصور في أن يكون الفرد فصلاً لغيره لأن هذا الفصل كان بدوره سيّداً لمَن هو دونه في الدرجة فضلاً عن أن هذه التبعيّة الإقطاعية تعني أن صاحبها عضو في طبقة المحاربين وتبعاً لذلك يتّصف بأخلاق الشجاعة والكرم والمروءة وهي الصفات التي عُرِفَ بها فرسان العصور الوسطى(٢).

ومن الواضح أن عملية التطوّر الإقطاعي تعني تنازل السلطة المركزية في الدولة عن حقوقها وواجباتها بسبب ضعفها وعجزها عن مواجهة الأخطار المحيطة بها مما دفع الملك إلى اختيار بعض ذوي النفوذ والبأس ليُنعِم عليهم بحقوق وامتيازات في مناطق معينة مقابل شروط خاصّة(٣). لذلك لا ينبغي أن يقتصر تفسيرنا لهذه العملية على جانبها الاقتصادي لأنها تمسّ في الواقع جميع أركان النظام السياسي في الدولة. فإذا أعلن الملك مثلاً تنازله عن حق جباية الضرائب في منطقة معينة لسيّد معين فليس معنى ذلك أن الفلاحين في هذه المنطقة استراحوا من عبء تلك الضرائب لأن الذي حدث فعلاً هو أنهم استمروا يدفعون الضرائب المقررة نفسها ولكن للسيّد الذي عيّنه الملك، وهكذا أصبح هذا السيّد صاحب السيادة

(١) Ganchof: Op. cit., p.115. And Painter: Med society. p.16.

(٢) Stephenson: Med. Hist. p.234.

(٣) Fliche: L'Europe occidentale. p.p. 162 - 163.

المباشرة وصاحب الحق في الحصول على الالتزامات المفروضة على أولئك الفلاحين[١]. ومثل هذا الوضع يمكن أن يُقال عن العدالة والقضاء لأن تنازل الملك عن حقوقه القضائية في منطقة معينة من بلاده لفرد من أفصاله يعني قيام هذا الفرد بما كان ينبغي أن تقوم به السلطة الملكية في هذا الميدان فضلاً عن قيامه بجمع الرسوم القضائية من المتقاضين، بمعنى أن الإقطاع كان يمثّل أيضاً وحدة قضائية يتمتّع بها السيّد الإقطاعي بحقوق قضائية واسعة على أفصاله[٢].

أما في الجانب الحربي فإن المِنَح الملكية الإقطاعية كانت تأتي مشروطة غالباً بأن يقوم الشخص المُنعَم عليه بمساعدة الملك ومناصرته في وقت الحاجة، ومعنى ذلك أنه إذا كان الملك ينتظر معونة أفصاله الكبار فإن هؤلاء الأفصال لا بدّ أن يعتمدوا بدورهم على أفصالهم في الحصول على هذه المعونة[٣].

وهنا نلاحظ أن الكنيسة قامت بدور كبير في هذه العملية الطويلة المعقّدة، ذلك أن كبار مُلّاك الأراضي من الديريين ورجال الإكليروس كانوا يتمتعون بمكانة سامية فريدة في المجتمع، الأمر الذي أحاط أشخاصهم وممتلكاتهم بمَسحة من القدسية، لذلك كانت معظم المِنَح التي أنعم بها ملوك الجرمان من نصيب الأسقفيات الكبيرة، ثم الأديرة العظيمة فيما بعد حتى يكتسب هؤلاء

---

(١) Eyre: Op. cit. p.p. 182.

(٢) Thompson: Op. cit., vol.1. p.348.

(٣) Ganchof: Op. cit., p.p. 79.

الملوك تأييد رجال الدين وعطفهم[١]. ولكن يُلاحَظ فيما يتعلق بالإقطاعات الكنسية والديرية أنها كانت تُعفى في معظم الحالات من الواجبات والالتزامات الإقطاعية ويكتفي بأن يقوم أفراد الهيئة الدينية المُنعَم عليها بالإقطاع بالدعاء للواهِب أو الترحّم عليه. هذا إلى أنه كان يحدث في كثيرٍ من الحالات أن يَفِي مُقَدَّم الدير أو الأسقف بالالتزامات العسكرية المفروضة على الإقطاع عن طريق توزيع جزء منه أو كله على أفصال جُدُد ينهضون بأعباء هذه الالتزامات[٢].

وكانت أهم مظاهر تطوّر العلاقات الإقطاعية بين السادة الإقطاعيين وأفصالهم هي تحوّل الإقطاع إلى منحة وراثية بعد أن كانت هذه المنحة في أول أمرها مؤقّتة أو مرهونة مدى الحياة. ومن الواضح أن هذه الخطوة جاءت نتيجة طبيعية لتعذّر منع ابن الفصل من الاستيلاء على إقطاع أبيه بعد وفاته، وقد حدث عندما أزمع شارل الأصلع السفر إلى روما ليتوّج إمبراطوراً أن أصدر مرسوماً بأنه في حالة وفاة أحد أفصاله في غيابه فإن ابن ذلك الفصل له الحق في الاستيلاء على إقطاع أبيه. وهنا نلاحظ أن الالتزامات المفروضة علي الفصل كانت رهناً بمشيئة السيّد الإقطاعي طالما كان الإقطاع غير دائم ولا يورث. أما وقد اتّخذ الإقطاع صفة وراثية فإن هذه الالتزامات اتخذت شكلاً ثابتاً بموجب عقد عُرْفي حدّد الحقوق والواجبات المتبادلة بين السيّد وأفصاله. وثَمّة ملاحظة أخرى على مبدأ توريث الإقطاع وهي أن الابن الأكبر وحده كان له حق الاستئثار

(١) Eyre: Op. cit., p.p. 240 - 242.

(٢) Stephenson: Med. Hist. p.237.

بوراثة الإقطاع. حقيقة إن الإرض يسهل تقسيمها، ولكن الإقطاع كان وظيفة، والوظيفة لا تقسم فالإقطاع بمعناه وأهميته الحربية التي تقوم على أساس المسؤولية الشخصية يعتبر وظيفة، ولذلك حرص القانون الإقطاعي بخلاف القوانين الرومانية والجرمانية على أن ينصّ على انتقال الإقطاع كاملاً في حالة وفاة صاحبه إلى أكبر أبنائه. ومن الواضح أن الذي كان يورّث في هذه الحالة هو حقّ الحصول على الإقطاع تحت شروط معينة، فالابن الأكبر أو الوريث ليس له حق شرعي في الحصول على إقطاع أبيه إلاّ إذا أدّى فروض الولاء والتبعيّة للسيّد الإقطاعي(١).

(١) Stephenson: Med. Hist. p.236.

باروخ سبينوزا
(١٦٣٢ - ١٦٧٧)

١ - حياته ومصنّفاته:

وُلِدَ بأمستردام من أسرة يهودية، وأراد والده على أن يصير حاخاماً، فتلقّى اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط وصناعة صَقْل زجاج النظّارات لمّا كان مقرّراً من أن يتعلّم الحاخام صناعة يدوية، ولكن داخَلَه الشك في الدين فعدل عن مشروعه وتحوّل إلى العلوم الإنسانية وأخذ يتردّد على الأوساط البروتستانتية فَلَقِيَ فيها طبيباً تيوصوفيّاً من القائلين بوحدة الوجود ولقّنه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكّارتية. ثم قرأ جيوردانوبرونو وغيره من فلاسفة العصر بين محدّثين ومدرّسين فازداد ابتعاداً عن اليهودية. ورأى زعماؤها أن يستبقوه في حظيرتها وعرضوا عليه مرتّباً فرفضه واعتدى عليه رجل متعصّب وجرحه بخنجر فلم يَنْثَنِ فأعلن الزعماء فصله من الجماعة (٦ - ١٦)وحصلوا من السلطة المدنية على أمر بإقصائه عن المدينة إذ كان البروتستانت أيضاً يعدّونه رجلاً خطراً. فأقام عند صديق في إحدى الضواحي ومكث هناك خمس سنين يكسب رزقه بصقل زجاج النظّارات، فكان أصدقاؤه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها. وفي تلك الفترة

شرع يكتب[1]. ثم أخذ يتنقّل في هولاندا، وكان أينما حلّ يَلقى أصدقاء معجبين به معتنقين مذهبه. ومن المعجبين به القائد الفرنسي كوندي Conde فقد عرض عليه أن يقيم بفرنسا ويتناول معاشاً فرفض، وكذلك أمير ألماني عرض عليه في نفس السنة منصباً بجامعة هيدلبرج فرفض كذلك مخافة أن لا تتوفّر له الحرية في التعليم. وكان مصدوراً بالوراثة فكان مرضه من جهة، وكانت الفلسفة من جهة أخرى يحملانه على المعيشة البسيطة الهادئة الوادِعَة فلُقِّبَ بالقدّيس المدني، وكانت وفاته بمدينة لاهاي.

اتخذ اللاتينية لساناً يحرّر به وكان أول ما كتب (١٦٦٠) رسالة «في مبادىء فلسفة ديكارت مبرهنة على الطريقة الهندسية» كتمهيد ومدخل لفلسفته الخاصة، وهذا أمر جدير بالذِّكر. ثم عرض فلسفته في «الرسالة الموجزة في الله والإنسان وسعادته» (١٦٦٠) كتبها لأصدقائه المسيحيين ولم تُنشَر وقد ضاع الأصل وبقي ترجمتان هولانديتان نُشِرَتا سنة ١٨٥٢. ثم وضع رسالة «في إصلاح العقل» هي بمثابة مقدمة في المنهج وفي قيمة المعرفة، أو هي من طراز «المنطق الجديد» لفرنسيس بيكون، و«قواعد تدبير العقل» و«المقال في المنهج» لديكارت و«البحث عن الحقيقة» لمالبرانش وكلها كتب تريد الاستغناء عن منطق أرسطو وإقامة المنهج العلمي. غير أن سبينوزا ترك الرسالة ناقصة فنُشِرَت كما هي بعد وفاته. وكان الجدل شديداً حول مسائل الوحي والنبوّة والمعجزات وحرية الاعتقاد فدوّن في ذلك «الرسالة اللاهوتية السياسية» نشرت سنة ١٦٧٠ غفلت من

(١) د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة في العصر الحديث، ص١٠٦.

اسم المؤلّف فعُدّت خلاصة الكفر. وكان أثناء تلك السنين يعمل في كتابه الأكبر «الأخلاق» ويوالي تنقيحه وتفصيله ويُطلِع أخصاءه على ما ينجز منه فيتدارسونه ويكتبون إليه فيما يصادفون من مشكلات. وكان قد حظّر عليهم اطلاع أيّ إنسان على ما لديهم منه قبل الاستيثاق من خلقه ورفض الإذن لأحدهم بإطلاع ليبنتز ثم أطلعه هو على الكتاب بعد أن توثّقت الصلة بينهما. وهمّ غير مرة بنشره فكان يُحجِم خشية الفتنة فلم يُنشَر الكتاب إلاّ بعد وفاته. وفي أواخر حياته (١٦٧٥ ـ ١٦٧٧) دوّن «الرسالة السياسية» ولم يُتِمّها فنُشِرَت كما هي بعد وفاته كذلك.

نتمّ عرض مذهبه بتلخيص ثلاثة من كتبه وهي: إصلاح العقل، والأخلاق، والرسالة اللاّهوتية السياسية. وأصحّها كتاب الأخلاق فإنه جامع يلخّص الكتب السابقة ويكمّلها، وقد نهج فيه المنهج الهندسي، وهو المنهج اللائق بمذهب وحدة الوجود الذي ينزل من الواحد إلى الكثير. والكتاب مُقسّم إلى خمس مقالات: الأولى في الله، والثانية في النفس طبيعتها وأصلها، والثالثة في الانفعالات أصلها وطبيعتها، والرابعة في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات، والخامسة في قوة العقل أو في حرية الإنسان، فالأخلاق موضوع المقالتين الأخيرتين ولكن سبينوزا أطلق هذا الاسم على الكتاب كله لأن غاية النظر عنده العمل، ولأن اتجاهه الأساسي أخلاقي كما هو الحال عند الرّواقيين والطريقة القياسية فيه مُفتَعَلَة يتناول الفيلسوف الظواهر المعلومة بالملاحظة الظاهرة أو الباطنة وهي كثيرة فيحوّلها إلى نتائج أقيسة تحويلاً صناعياً، ويضع لذلك

تعريفات هي أحرى بأن تكون مطالب تقتضي البرهان من أن تكون مقدمات مُسَلّمة للبرهان ومن المبادىء والتعريفات ما يعارض بعضه بعضاً. مثال ذلك لكي يبرهن على أن الجوهرين المتغايرين لا يحدث أحدهما الآخر يستند إلى مبدأ يقول إن شيئين ليس بينهما شيء مشترك لا يكونان علّةً ومعلولاً (المقالة الأولى، المطلب السادس)، ولكي يبرهن على أن العقل الإلّهي لا صلة له إطلاقاً بالعقل الإنساني يستند إلى مبدأ يقول إن ليس بين العلّة والمعلول شيء مشترك (المقالة الأولى نتيجة المطلب ١٧). بل أحياناً يجيء البرهان على نقيض المطلوب، مثال ذلك: المطلب الخامس من المقالة الأولى معناه «لا يمكن أن يوجد جوهران متشابهان» وبرهانه يذهب إلى أنه «لا يمكن أن يوجد جوهران متغايران». وأحياناً يبرهن على المبادىء كأنها مطالب فيقطع تسلسل المطالب الرئيسية وقلّما يجيء البرهان برهاناً بمعنى الكلمة أي موضحاً للمطلب ومنهجه المألوف أن يحيل القضية الموجبة سالبة ثم يبرهن على هذه بالخلق، كأنه يقصد قبل كل شيء إلى منع الردّ عليه. هذه ملاحظات شكلية، أما الملاحظات الموضوعية فسنذكر بعضها فيما بعد.

٢ ـ فلسفته:

على الرغم من أن سبينوزا لم يكن يرفض منهج المشاهدة والتجربة وكانت له هو ذاته ملاحظات شديدة العمق، ولا سيما في مجال النفس البشرية، فقد كان يؤمن بأن طريق الوصول إلى الحقيقة ليس ذلك الاستدلال الاستقرائي الذي دعا إليه فرانسيس بيكون،

والذي كان له دويٌّ في الأوساط العلمية في ذلك الحين[١]. ذلك لأن هذا الاستدلال الاستقرائي، وكذلك منهج الملاحظة المتدرّجة والتجارب التفصيلية المرتبط به، يفترض أن في العالم كثرةً وانفصالاً، وأنه يخضع لعددٍ لا نهاية له من القوانين الجزئية. أما سبينوزا فكان يؤمن بأن الوجود وِحدة هائلة شاملة، وأن الكون اللاّ نهائي يسير وفقاً لقوانين أزليّة واحدة، ومن ثَمَّ فإن طريق الوصول إلى الحقيقة لا يمرّ عبر تلك التفصيلات الجزئية التي اهتمّ بها التجريبيون وإنما يبدأ بالكل وينتقل منه إلى فهم كل ما يتضمنه من جزئيات.

٣ ـ المنهـــج:

«قبل كل شيء يجب التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يُجيد معرفة الأشياء. هذه الوسيلة هي التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كلٍّ منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقّة. هناك معرفة سماعية تصل إلينا بالفعل مثل معرفتي تاريخ ميلادي ووالدي وما أشبه ذلك، وهي معرفة غير علمية فإذا صرفنا النظر عنها انحصرت المعرفة في ثلاثة ضروب: الضرب الأول معرفة بالتجربة المجملة أو الاستقراء العامّي وهي إدراك الجزئيات بالحواس على ما يتّفق بحيث تنشأ في الذّهن أفكار عامّة من تقارب الحالات المتشابهة، مثل معرفتي أنّي سأموت لكوني رأيت أُناساً مثلي ماتوا،

---

(١) معجم أعلام الفكر الإنساني، إعداد: نخبة من الأساتذة المصريين، المجلد الأول، ص ٥٢٤ ـ ٥٢٥، الهيئة العامّة للكتاب ١٩٨٤.

وأن الزيت وقود للنار وأن الماء يطفئها. هذه المعرفة متفرّقة مهلهلة، وأصل اعتقادنا بهذه الأفكار وأمثالها أننا لم نصادف ظواهر معارضة لها دون أن يكون لدينا ما يُثبِت لنا عدم وجود مثل هذه الظواهر. الضرب الثاني معرفة عقلية استدلالية تستنتج شيئاً من شيء كاستنتاج العلّة من المعلول دون إدراك النحو الذي تحدث عليه العلّة المعلول، أو هي معرفة تَطبّق قاعدة كليّة على حالة جزئية كتطبيق معرفتي أن الشيء يبدو عن بُعْد أصغر منه عن قُرْب على رؤيتي للشمس فأعلم أن الشمس أعظم مما تبدو لي هذه المعرفة يقينية ولكنها هي أيضاً متفرّقة لا رابطة بين أجزائها. الضرب الثالث معرفة عقلية حدسية تدرك الشيء بماهيته أو بعلّته القريبة مثل معرفتي أن النفس متّحدة بالجسم لمعرفتي ماهية النفس، أو مثل معرفتي خصائص شكل هندسي لمعرفتي تعريفه، وأن الخطّين الموازيين لثالث متوازيان. هذه المعرفة الأخيرة هي الكاملة لأن موضوعاتها معانٍ واضحة متميّزة يكوّنها العقل بذاته ويؤلّف ابتداء منها سلسلة مرتّبة من الحقائق فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلّي، ويبيّن العقل عن فاعليته وخصبه واستقلاله عن الحواس والمخيّلة.

يجب إذن الاستمساك بالمعاني البسيطة في بداية كل علم، فإن البساطة هي العلامة التي يُعرَف بها المعنى الصادق لاستحالة أن يكون المعنى البسيط معلوماً من جهة ومجهولاً من أخرى. فالمعنى الصادق يقيني بذاته لا يتعلق صدقه بعلامة خارجية إذ إن الذِّهن الحاصل عليه يعلم بالضرورة أنه صادق ولا يستطيع أن يشكّ فيه ولا

يطلب له ضماناً. فالشك الديكارتي لا يتحقّق إلاّ بالاعتقاد بإمكان وجود إلّه خادع والمعنى الصادق مطابق لموضوعه، وليس يقال إن المعنى صادق لكونه مطابقاً لموضوعه فإن الحقيقة تقوم في «صفة ذاتية» للمعنى نفسه لا في المطابقة مع موضوع خارجي. ومن ثَمّة فالمعنى الصادق حقيقي موضوعي، فإن المطابقة تامّة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميّزة وبين الوجود. فالمعاني المنفصلة يقابلها أشياء منفصلة، والمعاني المتّصلة يقابلها أشياء متصلة. (فسبينوزا يتابع ديكارت في اعتباره الفكر محصوراً في نفسه، ولكنه يرى أن الفكر صادق وأنه موضوعي كلما تحقّق فيه المعنى تحقّقاً كلياً فأثبت نفسه بنفسه). أما التخيّل فيعلم أنه كذلك من عدم تعيّن موضوعه إذ نستطيع أن نتخيّله موجوداً أو غير موجود أو أن نضيف إليه كذا أو كذا من الصفات المتضادّة. وكذلك الحال في الخطأ فإنه يضيف إلى الموضوع محمولاً لا يلزم من طبيعته بسبب أن العقل يتصوّر تلك الطبيعة تصوّراً غامضاً. وكل الطرق بين الخطأ والتخيّل أن الخطأ مصحوب بتصديق، وإنما يجيء هذا التصديق من عدم توفّر المعرفة الحقّة. مثال ذلك: حين ننظر إلى الشمس فنتخيّل أنها تبعد عن الأرض حوالي مائتي قدم، فهنا لا يقوم الخطأ في هذا التخيّل معتبراً في ذاته، بل في جهلنا عند هذا التخيـل المسافة الحقيقية بيننا وبين الشمس، والسبب في هذا التخيّل، وعلى ذلك ليس الخطأ تصوّر ما لا وجود له، ولكنه عدم تصوّر الموجود كله. والواقع أننا حين نعلم فيما بعد أن الشمس بعيدة عنّا بمقدار قطر الأرض ستمائة مرة أو تزيد لا نملك أنفسنا من أن نتخيّل أنها قريبة منّا. فليس في المعاني شيء ثبوتي من أجله يقال إنها كاذبة، وإنما

المعاني الكاذبة هي معاني غير مطابقة أو ناقصة تؤخذ على أنها مطابقة أو كاملة ويتضح من هذا أن الخطأ يقع في معرفة الضربين الأول والثاني وأن معرفة الضرب الثالث بريئة منه.

وإذا كانت المطابقة تامّة بين معاني الفعل والموجودات وكان المقصود العلم بالطبيعة تعيّن على العقل أن يضع أولاً المعنى الذي يمثّل منبع الطبيعة وأصلها ثم يستنبط منه معانيه جميعاً بحيث يكون هذا المعنى هو أيضاً منبع المعاني وأصلها فنحصل بذلك على العلم الحق الذي شرطه أن يتأدّى من العلّة إلى معلولاتها، لكن لا المعلومات الجزئية في تعاقبها فإنه لا يستنبط من المعاني الدائمة إلاّ معاني دائمة، والتعاقب لا متناهٍ من جهة عدد الأشياء والأحداث وظروفها، والغرض استنباط الماهيّات والقوانين وترتيبها بعضها من بعض، فإنّ بموجبها تقع جميع الجزئيات وتترتّب فيما بينها. والعقل لا يدرك الأشياء في الزمان كما تدركها المخيّلة، بل في «صورة الأبدية» فلأجل استكشاف المعنى الأول الذي تلزم منه جميع المعاني أو المبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الأشياء يجب أن نلاحظ أن من خصائص العقل أنه يكوّن المعاني المحصّلة قبل المعاني المعدولة. ومعنى المتناهي معدول في حقيقته إذ «إننا نقول عن شيء إنه متناهٍ في جنسه متى أمكن حدّه بشيء آخر من طبيعته». فمثلاً نقول عن جسم إنه متناهٍ لأننا نستطيع دائماً أن نتصوّر جسماً أعظم منه. وعلى العموم «كل تعيين فهو حدّ أو عدول وسلب». وعلى ذلك فالمعنى المحصّل بمعنى الكلمة هو معنى اللاّ متناهي أو الجوهر المطلق أو الله وبه يجب الابتداء.

٤ ـ وحدة الوجود:

لقد كان تصوّر الألوهية الذي يتلاءم مع هذه الواحدية الشاملة، تصوّراً مُغايراً إلى أبعد حدّ لما كان سائداً في العصور الوسطى. ففكرة التشخيص مرفوضة رفضاً قاطعاً في مذهب سبينوزا. وجميع الصفات المرتبطة بالتشخيص، مثل صفة الشيئية الحرّة، والقدرة على الخلق من العدم. والخيرية، لا علاقة لها بإلّه سبينوزا من قريب أو من بعيد. ولا تتبقى بعد هذا الرفض والاستبعاد سوى تلك الصفات التي تتلاءم مع تصوّر إلّه مُساوٍ للطبيعة مثل صفة اللّا نهائية والأزلية والشمول والمادية.

فالله عند سبينوزا يتّصف بالأزلية، ولكن هذه الأزلية ليست هي الامتداد اللّا نهائي في الزمان، بقدر ما هي أزلية الضرورة المنطقية.

وهو يتّصف بالامتداد مثلما يتّصف بالفكر، أي ان المادة شأنها شأن الفكر، منبثقة عن الطبيعة الإلّهية ومعبّرة عنها. ولكن أبعد الأمور عن ذِهنه هو نسبة مقدار معيّن من المادة إلى الله، بحيث يكون لله جسم ذو أبعاد محدّدة، إذ أن هذا الوصف يتنافى مع لا نهائية الله، فضلاً عن أنه يدلّ على نوع من التشبيه بالإنسان لا يظهر إلّا في أشدّ المذاهب والعقائد أيضاً لا في الروح الأسطورية. ومن هنا فإن كل ما يقصده سبينوزا من فكرة مادية الله هو أن المادة صفة أساسية من صفات ذلك الجوهر الشامل الذي يطلق عليه سبينوزا اسم الطبيعة أو الله دون تمييز.

كذلك يتّصف الفعل الإلّهي بالضرورة المطلقة، فالمسلك

الإلّهي لا يتّسم بالعشوائية التي يتصوّر البعض أنهم يجدون بها الله، حين ينسبون إليه القدرة على الخروج عن القوانين الطبيعية والتدخّل في المجرى الضروري للحوادث. ذلك لأن هذه القوانين تعبير عن الماهية الإلّهية، ومن ثَمّ فإن ثبات هذه الماهيّة يقتضي ألّا تخالف قوانينها بطريقة عشوائية. ويؤدّي تأكيد فكرة الضرورة، في المجال الإلّهي، إلى نفي صفة الخير عن الطبيعة الإلّهية. بمعنى أن هذه الطبيعة تعلو على تلك المفاهيم التي لا يكون لها معنىً إلّا في عالم البشر.

فالخير هدف لسلوك الإنسان، ولكن السلوك الإلّهي لا يعرف غاية، إذ لا يوجد هدف خارجي لأفعال الطبيعة ككل، وإنما الهدف الوحيد لها داخلي بحت، هو تحقيق ذاتها فحسب، ومن ناحية أخرى فإن الخير يتضايف مع الشرّ، ولا يمكن أن يوجد بدونه، ولذلك فإن نسبة الخير إلى الطبيعة الإلّهية تهدّد بأن تجرّ معها نسبة الشرّ إليها، مما يتنافى مع الهدف الأصلي من وصف الله بالخيرية.

وأخيراً فإن سبينوزا يرفض التصوّر التقليدي للعليّة في علاقة الله بالعالم. فليس الله في رأيه علّة خالقة للعالم، إذ إن القوة على إحداث الأشياء فكرة مستمدّة من عالم الإنسان، ولا يمكن تصوّر الله منفصلاً عن العالم حتى يقال: إن العلاقة بينهما هل علية من هذا النوع. لهذا يستبدل سبينوزا بفكرة العلية الخالقة فكرة أخرى يراها أقوى دلالة في التعبير عن نوع العلية الذي يمكن تصوّره في المجال الإلّهي. فالله «علّة ذاته causa sui»، بمعنى أن الحقيقة الواحدة الشاملة، التي هي حق الله أو الطبيعة، مكتفية بذاتها، تضمّ في

داخلها كل قدرة على إحداث التغيّر في العالم، ومن ثَمّ فإن الطبيعة في مجموعها غير مخلوقة مثلما أن الله غير مخلوق.

وهكذا يطبّق سبينوزا معادلته المشهورة: الله = الطبيعة تطبيقاً تفصيلياً دقيقاً في تحديده لصفات الألوهية، ويقضي على كل محاولة لتصوّر أيّ نوع من الانفصال بين طرفي هذه المعادلة.

ومن هنا فإن القول بأن سبينوزا من أنصار وحدة الوجود، لا ينبغي أن يفسّر بمعنى أنه كان من القائلين بشمول الألوهية pantheism، وإنما بمعنى أن الألوهية والطبيعة ليسا سوى حقيقة واحدة، هي الجوهر الشامل لكل ما هو موجود.

فالإله عند سبينوزا هو الكلّ الشامل للقوانين الطبيعية، وهذا تصوّر يخرج عن المألوف لعهده، ويمهّد للاتجاه العلمي المعاصر. ولم يكن مُسَلِّماً بالنصوص الدينية على ظاهرها، بل كان يفهمها فهماً عقلانياً. وهدف الإيمان الحقيقي هو إرشاد الإنسان إلى طريق الحياة الفاضلة، والإنسان عنده حقيقة واحدة، تُعدّ ذِهناً إذا نظر إليها من خلال صفة الفكر، وجسماً إذا ما تأمّلناها من خلال صفة الامتداد.

وتقوم نظرية الانفعالات عند سبينوزا على ثلاث انفعالات، وهي: الرغبة واللذّة والألم. والرغبة هي حرص الإنسان على وجوده، واللذّة هي كل ما يزيد القوى الفعّالة للذهن أو الجسم، في حين أن الألم هو كل ما ينقصها. ولم يكن متحاملاً على الانفعالات، كما صنع الرّواقيون، بل كان يرى أن هناك انفعالات خيّرة، ويجب التمسّك بها، وقوة العقل أعظم من قوة الانفعال، وفي وسعه أن يقاوم الانفعالات الضارّة.

٥ ـ الله أو الطبيعة:

تعريف الجوهر أنه «ما هو في ذاته ومتصوّر بذاته أي ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه». وهكذا يريد سبينوزا لكي يخلص من التعريف إلى النتائج التي يقصدها وأولاها أن الجوهر علّة ذاته، أي ان ماهيته تنطوي على وجودها وإلاّ كان الجوهر موجوداً بغيره فكان متصوّراً بهذا الغير لا بذاته ولم يكن جوهراً (وهذا هو الدليل الوجودي، وإلى جانبه اصطنع سبينوزا حجّة ديكارت القائلة إنه كلما كانت طبيعة الشيء حاصلة على حقيقة أعظم كان الشيء أقدر على الوجود وللموجود اللاّ متناهي أو الله قدرة لا متناهية على الوجود، ومن ثَمّة فهو موجود بالضرورة). النتيجة الثانية أن الجوهر لا متناهٍ إذ لو كان متناهياً لكان متّصلاً بجواهر أخرى تحدّه، وكان تابعاً لها متصوّراً بها لا بذاته. النتيجة الثالثة أن الجوهر واحد إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحدّ الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهراً أي متصوّراً بذاته، وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود سرمدي لا يكون ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه لم يمكن أن يكون هذا الشيء إلاّ «صفة» للجوهر الأوحد أو «حالاً» جزئياً يتجلّى فيه الجوهر. وبعبارة أخرى: إن الجوهر هو «الطبيعة الطابعة»، أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو «الطبيعة المطبوعة» أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها، ولمّا كان هو الأوحد كان مطلق الحرية.
بمعنى أنه هو الذي يعيّن ذاته، أما حريته فمرادفة للضرورة، والضرورة غير القسر، فإن الفعل الضروري فعل ذاتي مُنبَعِث من

الباطن. فالجوهر ضروري والحقائق الأزلية ضرورية لم يفرضها بإرادته (كما يذهب إليه ديكارت). ولمّا كان اللاّ متناهي لم يكن شخصاً مثل إلّه الديانات وإلاّ لكان معيّناً، وقد سبق القول أن كل تعيين هو سلب فليس له عقل ولا إرادة، إذ انهما يفترضان الشخصية. إذن فالجوهر لا يفعل لغاية ولكنه يفعل كعلة ضرورية فجميع معلوماته ضرورية كذلك وليس في الطبيعة شيء حادث أو ممكن إلاّ بالإضافة إلى نقص في معرفتنا أي إلى جهلنا ترتيب العِلل، ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد إذ ليس يوجد في السرمدية متى وقبل وبعد حتى يقال إن الله كان موجوداً قبل أن يريد ومستطيعاً أن يريد غير ما أراد.

ونحن نعلم ماهيّة الجوهر بصفاته، والصفة هي «ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكوّن لماهيته» (كما قال ديكارت)، والجوهر اللاّ متناهي حاصل على ما لا يتناهى من الصفات كل صفة منها تدلّ على ماهية سرمدية لا متناهية في جنسها. غير أننا لا نعلم من الصفات سوى اثنتين هما: الفكر والامتداد تجتمعان فيه مع تمايزهما وعدم إمكان ردّ إحداهما إلى الأخرى، فلا تبدو لنا ماهيّة الجوهر إلاّ في هاتين الصفتين أو الصورتين (اللتين ينقسم إليهما الوجود عند ديكارت).

وتبدو كل صفة في أحوال أو ظواهر وتعريف الحال أنه «ما يتقوّم بشيء آخر ويتصوّر بهذا الشيء»، فالأجسام أحوال للامتداد نتصوّرها به ولا نتصوّره بها كما تتوهّم المخيّلة، أي ليس الامتداد معنىً كليّاً مكتسباً بالتجريد من الأجسام ولكن الأجسام أجزاء من

الامتداد الحقيقي المعقول، أو هي حدود فيه. كما أن كل متناهٍ فهو عدول اللاّ متناهي فليس التمايز بين الأجسام تمايزاً حقيقياً إذ أنهما جميعاً امتداد، ولكنه تمايز حالي عَرَضي ناشىء من أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجساماً، والحركة حال للامتداد وهي ثابتة الكمية في الطبيعة، أي أنها حال سرمدي كالصفة ذاتها لأنها تدلّ على ما هو ثابت في الطبيعة تحت التغيّرات المختلفة. أما الجسم الجزئي الذي يدوم فترة من الزمان فليس فيه شيء يربطه بماهيّة الصفة السرمدية، وإنما علّة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حرّكته وجعلته ما هو وعلّة هذه الأجسام أجسام أخرى متناهية. وهكذا إلى غير نهاية بحيث نصل إلى النظرية الآلية التي تنكر كل اختلاف بالماهيّة بين الأجسام وترّد الاختلافات إلى اختلاف الحركة والسكون.

وكذلك القول في المعاني أو الأفكار فإنها ترجع إلى صفة الفكر، وفي هذه الصفة حال يحوي النظام الشامل الثابت للطبيعة، هذا الحال هو العقل اللاّ متناهي أو «فكرة الله» التي هي معلول مباشر للقوة الفكرة الإلّهية اللاّ متناهية أي القوة الروحية الباقية هي أبداً في الطبيعة مع اختلاف الظواهر الروحية الجزئية. كما أن الحركة باقية هي هي أبداً في الامتداد، وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأحيان في الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكّر أن يكوّن معاني مطابقة فمن المحقّق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزءاً من موجود مفكّر، وأن عقلنا مكوّن من معاني ذلك ،نموجود بعضها كامل وبعضها ناقص.

٦ - الإنســـان:

الإنسان مركّب من حال امتدادي هو جسمه، ومن حال فكري هو نفسه. الجسم آلة مؤلّفة من آلات، والنفس فكرة الجسم أي فكرة موضوعها الجسم الموجود بالفعل، فهي تبدأ وتنتهي مع الجسم، وعلّتها خارجة عنها تلتمس في أحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التي هي علّة الجسم. والإحساس ظاهرة جسمية، أما الإدراك فظاهرة فكرية تقوم في تصوير النفس للإحساس وقت انفعال الجسم به من حيث إن النفس هي دائماً ما الجسم إياه. أجل إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى، ولكن هذا الفعل يتكيّف بطبيعته جسمياً فيلزم من ذلك إذن الإدراك يقابل طبيعة جسمنا أولاً وبالذات مع مقابلته لطبيعة الأجسام الخارجية. والقوانين الطبيعية للفكر هي قوانين التداعي أو الترابط تشبه قوانين الحركة في الامتداد وفكرة النفس عن ذاتها وفكرتها عن جسمها وفكرتها عن الجسم الخارجي أفكار غير مطابقة لأن النفس وجسمها والجسم الخارجي أحوال متناهية عللها في غيرها من الأحوال المتناهية. فمن شأن طبيعة الإنسان المتناهية أن تدعه غير معقول عند نفسه وهو إنما يعقل ذاته بردّها إلى النظام الكلّي السرمدي واعتبارها جزءاً من الجوهر الأوحد.

وليس هناك ما يسمى بقوى النفس، فلا تمييز بين نفس وقوى، ومن ثَمّة لا تمييز بين إرادة وعقل، ولكن الإرادة ترجع إلى العقل من حيث أن كل فكرة تتضمن إيجاباً: أي ان الإرادة ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعاني واستبعاد ما لا يروقه. فما

يسمى بالفعل الإرادي هو فكرة تثبت نفسها أو تنفي نفسها، وما يسمّى بالتوقف عن الحكم هو حالة عدم إدراك الفكرة على نَحْوٍ مطابق. ولمّا كانت الأشياء جميعاً معينة بما في الطبيعة الإلّهية من ضرورة الوجود والفعل، لم يكن في الطبيعة ممكنات، ولم يكن في النفس إرادة حرّة، ولكن النفس معينة إلى فعل كذا أو كذا بعلّة هي أيضاً معينة بعلّة، وهكذا إلى غير نهاية. ليس الإنسان مملكة في مملكة، فالشعور بالحرية خطأ ناشيء مما في غير المطابقة من نقص وغموض، وإنما يعتقد الناس أنهم أحرار لأنهم يجهلون العِلَل التي تدفعهم إلى أفعالهم، كما يظن الخائف أنه حرّ في أن يهرب، ويظن السّكران أنه يصدر عن حرية تامّة فإذا ما ثاب إلى رشده عرف خطأه. ولو كان الحجر يفكّر لاعتقد أنه إنما يسقط إلى الأرض بإرادة حرّة. وعلى ذلك فالغضب من الأشرار سذاجة إذ ليس الأحمق مُلزماً أن يَحيَا وفق قوانين العقل، كما أن الهرّ ليس مُلزَماً أن يَحيَا وفق قوانين طبيعة الأسد.

حياتنا العملية إذن تابعة لحياتنا العقلية وتختلف باختلافها. ففي معرفة الضرب الأول القاصرة على الحواسّ والمخيّلة، أي على أفكار غير مطابقة نتصوّر ذاتنا شخصاً قائماً بنفسه، والأشياء المحيطة بنا خيرات أو شروراً في أنفسها فتحسّ من جرّاء ذلك شتّى الانفعالات المُضنِية المرهقة تتوالى علينا كما يتفق حسب توارد الأحداث. في هذه المرحلة نطلب الأشياء ونهرب منها لمحض الاشتهاء والكراهية لا لحكمنا بأنها خير أو شرّ، بل إننا ندعو الشيء خيراً أو شرّاً بسبب طلبنا إياه أو كراهيتنا له. فلا حياة خلقية في هذا الضرب من المعرفة، وإنما كلّ ما هنالك عبودية للشهوات.

وفي معرفة الضرب الثاني نعلم أن الطبيعة خاضعة لقوانين كليّة وأننا جزء من هذه الطبيعة فنهتدي بأفكارنا المطابقة ونصير فاعلين بعد أن كنّا منفعلين، ذلك أننا حالما ندرك بالعقل أن أفراحنا وأحزاننا نتائج القوانين الطبيعية نكفّ عن محبّة الأشياء وبُغضها، وعن استشعار الحزن والخوف والرجاء واليأس والغضب والسخرية فلا نطلب شيئاً إلّا لاتصاله بميلنا الأساسي الذي هو حبّ البقاء وبالقدر الذي يكفل البقاء مُرجِعين هذا الميل إلى ميل الطبيعة جمعاء ومعتبرين شخصنا جزءاً من الطبيعة لا يتجزأ فتصدر أفعالنا عن طبيعتنا ونكون علّتها الكاملة. في هذه المرحلة نحصل على الفضيلة بمعنى الكلمة، أي على قدرة العمل طبقاً للقوانين الكليّة، وتكون النفس في سرور متّصل يترجم عن كمالنا وقدرتنا الناتجين من العلم. أما أفعالنا الصادرة عن رجاء الجنّة وخوف جهنم فليست فاضلة، والفضيلة الأساسية القوة أو الشجاعة تجعل الإنسان حرّاً مستقلاً. فإن الحرية الحقّة تقوم في اتّباع ضرورة طبيعتنا بما نحن جزء من الكلّ، وفي هذه الحالة تعود الأشياء الخارجية خيرات أو شروراً لا في أنفسها، بل بالإضافة إلينا حسب ما توافق حبّ البقاء أو تضادّه فتزيد في كمالنا أو تُنقِص منه. فمن الحكمة أن نستمتع بالحياة ما وسعنا الاستمتاع فنصلح جسمنا بغذاء لذيذ ونمتّع حواسّنا بأريج الزهر ورونقه، بل أن نزيّن ثيابنا ونستمتع بالموسيقى والألعاب والمشاهد وكلّ ما لا يضرّ أحداً من الملاهي. والموت آخر ما يفكّر فيه الرجل الحرّ، إذ ليست الحكمة تأمّل الموت بل تأمّل الحياة.

وبالمعرفة التي من الضرب الثالث ندرك ذاتها ليس فقط كجزء

من الطبيعة مما يدع مجالاً لضرب من التميز والتضادّ بين الإنسان والطبيعة، بل ندرك ذاتنا صادرة عن طبيعة الله، إذ إن الفرد في حقيقة الأمر فكرة مجرّدة وليس الموجود الحق هو الفرد منفصلاً عن الكون، ولا القانون الذي يربط الفرد بالكون، بل الكون نفسه معتبراً لا كجملة أجزاء، بل كوحدة جوهرية حاصلة في ذاتها على علّة وجودها. في هذه المرحلة نردّ السرور الذي يملأ نفسنا إلى الله علّة الحقيقة، ومبدأ القوانين السرمدية هذا السرور مصحوباً بفكرة الله هو محبة الله.

والإنسان هو العلّة الكاملة لهذه المحبة، وهي خالصة لا يقابلها محبة من جانب الله لأن الله بريء من الانفعال. وتلك هي الحياة الأبدية المستقلة عن الزمان، إذ ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم، أو الخلود في عالم مُفارِق. فإن النفس فكرة الجسم ولا توجد إلّا بوجود الجسم، وإنما الحياة الأبدية معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمّل النظام الكلّي. وبعبارة أخرى إن النفس سرمدية من حيث هي حاصلة على معرفة الحقائق السرمدية، وكلما ازدادت معرفتها ازداد حظّها من الخلود، فإن الخير الوحيد الذي يدركه عقلنا والخير الخلقي ما أنمى العقل والشرّ ما انتقصه وأفسده، وذلك هو الدين الحق الذي نجده في نفسنا.

٧ ـ الدين والسياسة:

أما الدين الوضعي فقد مسّت الحاجة إليه لقصور جمهرة الناس على مطالعة أوامر الله في نفوسهم. وإن الكتب المقدسة

لتدلّنا على أن الله أنزل وحيه على الأنبياء بألفاظ وصور محسوسة أو متخيّلة ما خلا المسيح فإنه عرف الله دون ألفاظ ولا رُؤى، واتصل بالله نفساً لنفس كما اتصل موسى بالله وجهاً لوجه. فالأنبياء لم يُمنَحوا عقلاً أكمل من عامّة العقول، وإنما مُنِحوا مخيلة أقوى. فقد كان منهم الأُمّيون، وكان من الحكماء مثل سليمان مَن لم يُوهَبوا النبوّة. واختلف الوحي عند كل نبي باختلاف مزاجه البدني ومخيّلته وآرائه السابقة. فإن الله لاءم بين وحيه وبين أفهام الأنبياء وآرائهم. ولمّا كان التخيّل لا ينطوي بطبيعته على اليقين كما ينطوي عليه المعنى الجليّ. لم يكن الأنبياء على يقين من وحي الله بالوحي نفسه، بل بعلامة ما وقد نبّه موسى اليهود على أن يسألوا إلى علامة. لذا كانت النبوّة أدنى من المعرفة العقلية الغنيّة عن كل علامة. ولمّا كان الله رحيماً بالكلّ كانت مهمة النبي تعليم الفضيلة الحقّة لا الشرائع الخاصّة بكل بلد، فما من شكٍّ في أن جميع الأمم حصلت على أنبياء، وإذا ما كانت التوراة لا تذكر شيئاً من هذا القبيل فلأنها تؤرّخ لليهود فحسب. ذلك بأن جوهر الشريعة الإلّهية الطبيعية معرفة الله ومحبته، وأن هذه الشريعة يدركها الإنسان في نفسه، فهي مشتركة بين جميع الناس ولا تقتضي الإيمان بقصص تاريخية أيّاً كان موضوعها وإن كان لنا في هذه القصص عِبَر عمليّة في تدبير حياتنا. إن مثل هذا الإيمان حتى لو كان موضوعه صادقاً لا يعطينا العلم بالله، ولا من ثَمّة محبة الله يجب أن يستمدّ العلم بالله من معانٍ كلّيّة يقينية. كذلك تقتضي الشريعة الإلّهية الطبيعية شيئاً من الطقوس إذ ليست الطقوس في ذاتها خيراً ولا شرّاً وليست تزيد عقلنا كمالاً.

والتقوى انفعال نافع للجمهور ضروري لهم، ولكنه عديم الجدوى للذي يستطيع أن يعمل بالعقل ما تحلّ التقوى على عمله بالانفعال، ولا يمكن أن يكون الاتّضاع فضيلة لأنه يتضمن الحزن وشعور المهانة والعجز. كذلك ليس الندم فضيلة لأنه نتيجة الجهل الذي يجعلنا نعتقد أنه كان بإمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا. إن فضيلة العقل تقوم في أن يغتبط الإنسان بعقله ويطمئن في نفسه. على أن الإيمان بما يرويه الكتاب المقدّس من أخبار ضروري جدّاً للجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل لأنها تؤيّد عنده التعاليم النظرية الواردة في الكتاب من أنه يوجد إلّه صانع للأشياء ومدبّرها وحافظها، ومَعنيٌّ بالناس يثبّت الأخيار ويعاقب الأشرار. والطقوس أيضاً لم تُرَتَّب إلّا لتدبير حياة الناس في مختلف الظروف وأُضيفت للدين كي يؤدّيها الشعب طَواعية، أو كي تكون علامة خارجية عليه. ورجال الدين ضروريون للجمهور كي يلقّنوه تعليماً متناسباً مع فهمه. أما المعجزات فهي عند الجمهور مصنوعات أو أحداث غير مألوفة مخالفة لما كان له من رأي في الطبيعة بالعادات المكتسبة. وهي عنده أوضح بيان لقدرة الله وعنايته. والحقيقة أن حَدَثاً مخالفاً للطبيعة لا يقع أبداً لأن نظامها سرمدي ثابت. وما من شكٍّ في أنه من اليسير أن نعيّن بالمبادىء الطبيعية المعروفة علّة كثيرٍ من الوقائع المدعوّة بالمعجزات. وفضلاً عن ذلك فإن إدراك وجود الله وماهيّته وغايته يتمّ بإدراك النظام الثابت للطبيعة خيراً مما يتمّ بمعرفة المعجزات، فهي لا تفيد في الغرض المرجو منها.

والقاعدة العامّة في تأويل الكتاب المقدّس أن لا يُضاف إليه

من التعاليم إلاّ ما يدلّ البحث التاريخي على أنه علمه بالفعل. فإن العلم بالكتاب يجب أن يُستَمَدّ كله من الكتاب وحده. هذا البحث التاريخي يجب أن يتناول أولاً طبيعة اللغة العبرية وخصائصها لكي يفهم المعنى المقصود تمام الفهم بعد الفحص عن مختلف معاني النص الواحد. وثانياً جمع العبارات في أقسام رئيسية وقيد العبارات المبهمة أو المتعارضة. فمثلاً قول موسى إن الله نار أو إن الله غيور هو من العبارات الواضحة طالما اعتبرنا معاني الألفاظ فحسب، وإذن نضعها ضمن العبارات الواضحة، ولو أنها جدّ غامضة، بالإضافة إلى العقل والحقيقة فإنه يجب استبقاء المعنى الحرفي ولو كان معارضاً للعقل ما دام لا يتعارض صراحة مع مبادىء الكتاب، وعلى العكس يجب تأويل العبارات التي يعارض معناها الحرفي مبادىء الكتاب تأويلاً مجازياً ولو كانت مطابقة للعقل. وثالثاً إحصاء جميع الظروف المتواترة، مثل سيرة النبي وأخلاقه وغرضه والمناسبة التي كتب لها وزمن الكتابة ولِمَن كتب وتاريخ كتابه كيف جُمِعَ في الأصل وفي أيّ الأيدي وقع ومختلف الروايات لعباراته إلخ.

أما الاجتماع فالرأي فيه كما يلي: في الإنسان شهوة وعقل وليس الناس معينين جميعاً من قِبَل الطبيعة لأن يسيروا طبقاً لقوانين العقل فهم يولدون جُهلاء ويقضون الشطر الأكبر من الحياة قبل أن يدركوا الفضيلة ويكتسبوها. فما دمنا نعتبر الناس عائشين في حال الطبيعة فحسب فلكلٍّ منهم مطلق الحق في اتّباع الشهوة واصطناع القوة أو اتّباع العقل، إذ إن كل ما يفعله الموجود تبعاً لقوانين الطبيعة فهو يفعله بحق مطلق. فالسمك مُعيَّن بالطبيعة للسباحة، وكبيره

مُعيّن بالطبيعة لالتهام صغيره. على أن من الحق أن الأنفع للناس أن يعيشوا طبقاً لقوانين العقل، وليس من إنسان إلّا ويريد أن يعيش آمناً من الخوف، وهذا مستحيل ما دام لكلٍ أن يعمل ما يروقه، وإذا لم يتعاون الناس كانت حياتهم بائسة. لهذه الأسباب تاقوا للاتّحاد ونزل كلٌ إلى الجماعة عمّا له من حق طبيعي على جميع الأشياء فصار للسلطة العليا الحق المطلق في الأمر بكل ما تريد، وصارت الطاعة واجبة بحكم الميثاق المعقود وبحكم العقل الذي يرى في الطاعة أهون الضررين. وبذا تنشأ «العدالة» أي علاقة خارجية بين السلطة والشعب يمثّلها القانون الذي يأمر بأفعال معينة ويحظر أفعالاً معينة، على أنه لا تجب الطاعة إلّا للقانون النافع إذ كان أساس الاتحاد المنفعة العامّة فللشعب أن يقدّر الأوامر والنواهي وأن ينقد السلطة، بل أن يثور عليها. وهذا فارق هامّ بين سبينوزا وبين هوبس، وثمّة فارق آخر هو أن هوبس يدعو للحكم الاستبدادي ويدعو سبينوزا للحكم الديمقراطي ويقول: كلما اتّسعت مشاركة الشعب في الحكم قوي التحابّ والاتّحاد. غير أنه يعود إلى موقف هوبس في الدين فيذهب إلى أن السلطة هي الحاكمة في الدين وهي حاميته وأن حقّها في ذلك مُطلَق، وإلّا تفرّق الرأي بتفرّق العقول والأهواء، واختلّ النظام العامّ. ولا يكتسب الدين قوة القانون إلّا بإرادة السلطة من حيث إن ليس للعقل من حق في حال الطبيعة أكثر مما للشهوة والقوة، وان مظاهر العبادة يجب أن تَعيّن تبعاً لأمن الدولة وفائدتها. والولاء للدولة أرفع صور التقوى إذ لو زالت الدولة لما بقي خير ما، ونجاة الشعب القاعدة الكبرى لجميع القوانين المدنية والدينية. ولم يكن حق السلطة موضع نزاع قطّ عند العبرانيين، وكان ملوكهم

يعلّمونهم الدين، ولكن الحال اختلف عند المسيحيين فقد قام بتعليم الدين فيهم أفراد، واعتادوا زمناً طويلاً الاجتماع في كنائسهم بالرغم من إرادة حكوماتهم، ولمّا أخذت المسيحية تدخل في الدولة ظلّ رجال الدين يعلّمونها كما وضعوها حتى لـلأباطـرة فكسبوا الاعتراف لأئمتها بصفة وُكَلاء الله.

على أن نفس الإنسان لا يمكن أن تكون مُلكاً خالصاً لآخر، وما من أحد يستطيع أن ينزل لآخر عن حقه الطبيعي في استخدام عقله والحكم على الأشياء. ومن الضارّ جدّاً للدولة أن تحاول استعباد العقول، كما أن من الضارّ جداً أن تترك للأفراد مطلق الحرية في الاعتقاد والعمل. ولكن الفرد لا ينزل إلّا عن حق العمل بحكمه الخاصّ وإلّا استحال قيام الدولة. أما حق التفكير بحرية فخالص له تماماً ويجب أن يُكفَل له أيضاً حقُّ الكلام بشرط ألاّ يجاوزه إلى العمل، وأن يدافع عن رأيه بالحجّة لا بالحيلة أو العنف ولا رغبة في تعديل نظام الدولة بسلطته الخاصّة، بل يدع للسلطة حقّ الحكم ويمتنع من كل فِعلٍ يعارض إرادتها حتى لو اضطر للعمل بخلاف ما يعتقد ولا خطر في ذلك على عدالته وتقواه، بل إن ذلك واجبه من حيث ان العدالة تتعلق بإرادة السلطة ليس غير.

ـ تعقيــــب:

ذلك هو المذهب وقد نعتبر الاعتقاد بوحدة الوجود حَدَساً شخصياً خَطَرَ لسبينوزا أو عرضه عليه ذلك الطبيب الذي علّمه الفلسفة فشَرَعَ هو يشيّد هيكله بما وجد من مواد عند ديكارت

والرّواقيين. ولكن هذا الحَدَس تأيّد عنده بالتفكير في صعوبات الفلسفة الديكارتية وبأن في نظره علاجاً لها. هذه الصعوبات ترجع إلى فكرة العليّة، فقد وزّع ديكارت ظواهر الطبيعة على طائفتين: إحداهما ماديّة، والأخرى فكرية. ثم عجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم في الإنسان لتباين هذين الجوهرين، فاعتقد سبينوزا أن «العلّة والمعلول يجب أن يكونا من نوع واحد» بحجة أن ما يكون في المعلول دون أن يكون لذاته في العلّة يكون صادراً عن العدم مع أن ديكارت نفسه كان قد قال: اقرأ عن المدرسيين إن ما في المعلول يجب أن يكون في العلّة على صورته أو على نحو أسمى، فلزم عند سبينوزا أن الكل واحد ضروري وأن الجوهر الأوحد علّة باطنة لجميع الظواهر هي في معلولاتها، ومعلولاتها فيها، ومحا العلّة المُفارقة المتعدّية إلى خارج فمحا ثنائية الله والعالم وثنائية النفس والجسم والتفاعل بينهما تمايز العقل والإرادة على ما يقتضي المذهب الآحادي من محو كل تميّزيات، فانتهى بذلك إلى الآليّة المطلقة وهي المثل الأعلى الذي يرمي إليه العلم الحديث، ومحا الغائية وقصر معنى العليّة على عليّة الدعوى أو الترابط المنطقي دون عليّة الوجود أو الفاعلية، وفاته أن يسوّغ المبدأ الذي يقوم عليه مذهبه كله، وهو أن الوجود مطابق للمعاني وللعلاقات التي يكشفها العقل في نفسه.

ولكنه وقع في نفس الصعوبات وفي أخرى غيرها فهو من الجهة الواحدة لم يوفّق بين وحدة الجوهر وكثرة الصفات والأحوال، أي لم يبيّن كيف يمكن أن يصدر عن الجوهر الواحد الثابت غير

المعيّن صفات وأحوال لا نهاية لها متغيّرة إلى ما لا نهاية تُعينه بالضرورة ما دامت هي صفاته وأحواله بعد أن قال: إن كل تعيين حدّ وسلب، ولم يبيّن بالقياس ضرورة كون الجوهر مفكّراً وممتداً ولا سيما أنه بدأ بأن نفى عنه العقل وجعل منه علّة ضرورية فحسب. فكيف يصدر العقل بعد ذلك عن لا عقل؟ كما أنه لم يبيّن أن في الجوهر أو في صفتي الفكر والامتداد ضرورة منطقية التخصّص في أحوال جزئية، لقد أخذ من التجربة ومن ديكارت الصفتين وأحوالها ثم أضافها للجوهر إضافة خارجية. فالمنهج القياسي عنده مجرّد دعوى ولا سيما أن القضايا التي يطلب تسليمها دون برهان تربو على الأربعين، وتعريفات الجوهر والصفة والحال غير مترابطة تؤلّف ثلاثة مبادىء منفصلة.

ومن جهة أخرى لم يتفادَ سبينوزا التفاعل كما أراد. فإنه يقول في الواقع بنوعين من علاقة العليّة: علاقة داخلية بين الجوهر والصفات والأحوال، وعلاقة خارجية بين الأحوال بعضها وبعض، فكيف نفسّر هذه وكيف نوفّق بينها وبين تلك؟ إذا ساغ قبول العليّة الخارجية في الأحوال فلِمَ لا نقبلها في صدور الأحوال أنفسها عن الصفات فتعود إلى العليّة الفاعلية المتعدّية إلى خارج؟ ولا سيما أن سبينوزا لم يبيّن إمكان استنباط الحركة من الامتداد، والحركة هي العامل في تكوين الأجسام الجزئية وتفاعلها. وكان أحد مراسيله كتب إليه أن هذه المشكلة محلولة عند ديكارت بقوله إن الله خلق المادة متحرّكة، وسأله عن حلّها عنده هو مع اعتقاده مثل ديكارت عدم تضمّن فكرة الامتداد لفكرة القوة فأجاب (في ١٥ يوليو ١٦٧٦)

بأن تعريف المادة بأنها امتداد تعريف غير كافٍ وأنه يعتزم بحث المسألة بحثاً أدق وأعمق ولكنه مرض ولم يعد إليها ولو كان قد عاد لما كان اهتدى إلى حل... إلاّ أن يضع المطلوب نفسه وضعاً فيقول إن المادة امتداد متحرّك.

ومن جهة ثالثة لمّا محا سبينوزا التمايز الجوهري بين الفكرة الصادقة والفكرة الكاذبة وقال: إن الفكرة الكاذبة ليست كذلك بذاتها، ولكنها فكرة ناقصة تعتبر كاملة وأن ليس هناك من ثَمّة سوى درجات في طلب الحقيقة انساق إلى محو التمايز الجوهري بين الخير والشر، وإلى القول بأن الشرّ فكرة ناقصة تعتبر كاملة، وأن ليس هناك سوى درجات في طلب الخير، فأقام مذهباً لا أخلاقياً بالرغم من دعواه ليس فقط من هذه الوجهة، بل أيضاً من وجهات أخرى إذ إنه أنكر الحرية والغائيّة والتمايز بين الممكن والضروري. على حين أن مفهوم الأخلاق أنها نظام معقول يتعيّن تحقيقه بالإرادة، وأن تفضيل حياة الضربين الثاني والثالث من ضروب المعرفة يقتضي إرادة وشجاعة، ولا يكفي فيه مجرد العلم وما ذلك الخلود الذي هو معرفة مؤقتة لما هو خالد؟ وما محبة الله في هذا المذهب إلاّ أن تكون الاغتباط بالذات بمعرفة الكلّي الدائم؟ وما الله في مذهب يؤلّه الطبيعة ولا يعترف بموجود شخصي مُفارِق لها؟ المذهب كله مليء بألفاظ توهم أن لها مدلولات وهي لا تدلّ على شيء. أما آراء سبينوزا في الدين فلنا عليها ردود ليس هذا مكانها، وهي تمثّل أصدق تمثيل المذهب العقلي الحديث، ولم يَزِد عليها اللاحقون شيئاً جديداً وإن كانت هي في واقع الأمر صدىً لآراء سابقة.

٨ ـ سيرته وتاريخه:

تشــريد اليهود:

إن قصـة اليهود منـذ تشتيتهم هي إحدى صـور التـاريـخ الأوروبي. لقد طردهم الرومان من القدس عند استيلائهم عليها عام (٧٠ بعد الميلاد) وتفرّقوا عن طريق التجارة والهجرة بين جميع الشعوب وفي جميع القارّات وتعرّضوا لاضطهاد الديانات الأخرى. كما حرّم عليهم النظام الإقطاعي حق ملكية الأراضي، وحالت النقابات الحرفية بينهم وبين الصناعة.

لقد بدأ انتشار اليهود في جميع أنحاء العالم قبل عدّة قرون من سقوط القدس في يد الرومان، فقد سافروا إلى الخارج عن طريق صور وصيدا وموانىء أخرى، وانتشروا في كل بقعة في منطقة البحر المتوسط إلى أثينا والإسكندرية وقرطاجنة وإلى روما ومرسيليا وحتى إلى إسبانيا البعيدة. وبعد تدمير المعبد تحوّلت هجرتهم إلى نطاق واسع. واخيراً سارت هذه الهجرة والحركة الواسعة في اتجاهين: أحدهما عبر الدانوب والراين متّجهاً بعدئذ إلى بولندا وروسيا، والثاني نحو إسبانيا والبرتغال التي كانت خاضعة لحكم المسلمين عام (٧١١ ميلادية). وقد اتجه اليهود في أوروبا الوسـطى إلى الأعمال التجارية والمصرفية واستوعبوا في شبه الجزيرة الإسبانية علوم العرب الرياضية والطبيّة والفلسفية، وتطوّروا بثقافتهم الخاصة في مدارس المدن الإسبانية العظيمة. لقد لعب اليهود هنا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر دوراً هامّاً في نقل الحضارات الشرقية القديمة

إلى أوروبا الغربية. هنا في قرطبة قام موسى القرطبي (١١٣٥ - ١٢٠٤) أعظم طبيب في عصره بكتابة تعليقاته على التوراة «إرشاد الحاضر»، وفي برشلونة أعلن حـداي بن شبروت آراؤه الدينية التي هزّت الديانة اليهودية بأسرها.

لقد ازدهر اليهود في إسبانيا وجمعوا ثروة إلى أن قام فرديناند بإخراج المسلمين منها نهائياً. وهنا فَقَدَ اليهود في إسبانيا الحرية التي تمتعوا بها وعاشوا في ظلّها تحت حكم المسلمين المتساهل المتسامح، وزحف ديوان التفتيش عليهم وخيّرهم بين التعميد ومزاولة الشعائر المسيحية وبين النفي وتجميد أموالهم، لا يعني هذا أن الكنيسة كانت تُناصب اليهود العداء، فقد احتجّ البابوات باستمرار ضدّ أعمال ديوان التفتيش الهمجية. ولكن ملك إسبانيا أراد أن يزيد في أمواله وكنوزه بثروة اليهود الجنس الأجنبي، وفي السنة التي اكتشف فيها كولمبوس أمريكا اكتشف فرديناند اليهود.

لقد قبلت الأكثرية الساحقة من اليهود الخيار الأكثر صعوبة وبحثت عن مكان تلجأ إليه. وركب بعضهم السفن وحاولوا دخول جنوى وموانىء إيطالية أخرى، ولكن لم يُسمَح لهم بالدخول، وأبحروا إلى أن وصلوا إلى الساحل الإفريقي حيث قتل الكثير منهم لاستخراج المجوهرات من بطونهم التي ساد الاعتقاد بأنهم بلعوها قبل خروجهم من إسبانيا واستقبل القليل منهم في البندقية فيليسيا، وموّل آخرون رحلة كولمبوس على أمل أن يجد لهم هذا الملاّح العظيم وطناً جديداً.

وركب عـدد كبيـر منهم السفن وأبحـروا شمـال المحيط الأطلنطي بين إنكلترا المُعادية وفرنسا المُعادية ليجدوا أخيراً بعض الترحيب في هولندا، ومن بين الذين نزلوا في هولندا نزلت أسرة برتغالية تدعى سبينوزا.

وبعد ذلك أخذت إسبانيا في الانحلال وازدهرت هولندا باليُسْر والرفاء، وبنى اليهود أول كنيس لهم في أمستردام في عام ١٥٩٨، وبنوا كنيساً آخر بعد خمس وسبعين سنة ساعدهم على بنائه جيرانهم المسيحيون. وشعر اليهود الآن بالسعادة، ولكن في نحو منتصف القرن السابع عشر تعكّر صفو الحوادث واحتدم الجـدل داخل الكنيـس اليهودي عندما كتب «أوريال كوستا» الذي شعر بتأثير الشك الذي ولّده عصر النهضة كغيره من اليهود كتاباً صغيراً هاجم فيه الاعتقاد بالآخرة هجوماً عنيفاً، لم تكـن الناحية السلبية في هذا الكتاب مناقضته للمبدأ اليهودي القديم، ولكن الكنيـس أرغمه على التراجع عن أقواله لئلا تثير سخط البلد الذي رحب بهم وأكرمهم. ومعنى التراجع عن أقواله أن يستلقي الكاتب المتكبّر على الأرض مقابل عتبة الكنيـس ليمشي جماعة المصلّين فوق جسمه لإذلاله، ولكن أوريال ذهب إلى البيت وكتب احتجاجاً شديد اللهجة استنكر فيه مضطهديه وأطلق الرصاص على نفسه.

لقد حدث هذا في عام ١٦٤٠ عندما كان باروخ سبينوزا أعظم يهودي في الأزمنة الحديثة، وأعظم الفلاسفة في العصر الحديث طفلاً في الثامنة من عمره حيث كان التلميذ المحبوب المُفضّل في الكنيـس.

٩ ـ ثقافة سبينوزا:

لقد ملأ تشتيت اليهود هذا عقل سبينوزا وجعل منه يهودياً قطعاً على الرغم من حرمانه من الكنيس، وعلى الرغم من أن أباه كان تاجراً ناجحاً لم يُظهِر الشاب مَيلاً للتجارة وآثَرَ تمضية وقته في داخل الكنيس اليهودي مُنكبّاً على مطالعة تاريخ قومه ودينهم، وأبدى نبوغاً في دراسته استلفت نظر كبار اليهود وجعلهم يعلّقون عليه آمالاً واسعة في المستقبل لعلّه يبثّ قَبْساً من النور في بني قومه، وسرعان ما انتقل من قراءة التوراة ذاتها إلى تعليقات التلمود (مجموعة شرائع وسُنَن وتقاليد اليهود)، ومنها إلى كتابات ابن ميمون وليفي بن جيرسون وابن عزرا وحداي بن شبروت. وامتدّ نهمه في المطالعة إلى فلسفة ابن جبريل الصوفية وفلسفة موسى القرطبي الصوفية المعقّدة. وتأثّر بما ذهب إليه موسى القرطبي من وحدة الله والكون، واطّلع على آراء ابن جيرسون الذي قال بأبدية العالم، وحداي الذي اعتقد أن الكون المادي هو جسم الله، وقرأ في ابن ميمون بحثاً في نظرية ابن رشد بأن الخلود لا يتعلّق بالأشخاص، ولكنه وجد في كتاب «إرشاد الحائر» حيرةً أكثر من الإرشاد لأن الحاخام الأعظم أثارَ فيه أسئلة أكثر من الأجوبة، إن يراع حُماة الدين هم أشدّ أعدائه، لأن آراءهم تولّد الشك وتحفّز العقل. وإذا كان هذا يصدق على كتابات ابن ميمون فإنه يصدق أكثر على كتابات ابن عزرا، حيث أُثيرت مشاكل للديانة اليهودية بطريقة مباشرة أكثر. وفي بعض الأحيان كانت تترك على أساس تعذّر الإجابة عليها، وكلما زاد سبينوزا في مطالعته وتأمّلاته كلما تلاشت اليقينيات في نفسه وتبدّدت

وتحوّلت إلى شكٍّ وحيرة. ودفعه حبّ الاطّلاع إلى معرفة ما كتبه مفكّرو العالم المسيحي حول هذه القضايا العظيمة عن الله ومصير الإنسانية، وبدأ يدرس اللغة اللاتينية على يد عالم هولندي يدعى «دن أندي»، ودخل بذلك إلى مجال أوسع من التجربة والمعرفة. لقد كان في معلمه الجديد بعض الإلحاد والهرطقة، كما كان نَقّاداً للقوانين والحكومات، دفع به حبّ المخاطرة والمغامرة إلى أن يترك المكتبة ويشترك في مؤامرة ضد ملك فرنسا وحُكِمَ عليه بالإعدام شنقاً في عام ١٦٧٤، وكان لهذا المعلم ابنة جميلة نجحت في منافسة اللغة اللاتينية في الحصول على قلب سبينوزا وحبّه. وكان لهذا الجوّ المُغري من الأثر الجميل على قلب سبينوزا، ولكن هذه السيدة الجديدة سرعان ما تركت سبينوزا وفقدت رغبتها فيه عندما تعرّفت على رجل آخر أحاطها بهداياه الثمينة، لا شك في أن سبينوزا أصبح فيلسوفاً منذ تلك اللحظة.

على كل حال فقد تغلّب على اللغة اللاتينية وأجادها ودخل عن طريقها إلى تراث الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والقديمة. ويبدو أنه درس سقراط وأفلاطون وأرسطو، ولكنه كان يفضّل عليهم أعاظم فلاسفة الذريين ديمقريطس وأبيقور وليوكريتس، كما ترك الرّواقيون فيه أثراً لا يندثر. وقرأ الفلاسفة المدرسيين ولم يأخذ عنهم علم الاصطلاحات الفنية وحسب، بل أخذ عنهم أيضاً طريقتهم الهندسية في عرض البدائة والتعريف والقضية والبرهان والحاشية والنتيجة. كما درس فلسفة برونو ذلك الثائر العظيم الذي طاف متنقلاً من بلد إلى بلد، ومن عقيدة إلى

عقيدة، وكان دائماً يخرج من نفس الباب الذي دخل منه باحثاً متعجباً والذي حكمت عليه محكمة التفتيش بالموت بغير إراقة دمه وذلك بأن يُحرَق حيّاً. أيّ ثروة من الأفكار والآراء كانت في هذا الفيلسوف الإيطالي الثائر أولها فكرة وحدة الوجود العظيمة، كل الحقيقة واحدة في العنصر، واحدة في العلّة، واحدة في الأصل، والله وهذه الحقيقة شيء واحد. واعتقد برونو أيضاً بأن العقل والمادة شيء واحد، وكلّ ذرّة من الحقيقة تتألّف من عنصر مادّي وعنصر روحي غير منفصلين، لذلك فإن موضوع الفلسفة هو إدراك وحدة الوجود في تعدّد مظاهره، والعقل في المادة، والمادة في العقل، وإيجاد التركيب الذي تتقابل فيه الأضداد والمتناقضات وتندمج، والارتفاع إلى ذروة المعرفة عن الوحدة الكليّة التي تتساوى فكرياً مع محبة الله لقد أثّر كل رأي من هذه الآراء على تفكير سبينوزا.

وأخيراً فقد تأثّر سبينوزا أشدّ الأثر بفلسفة ديكارت واضع التقليد الذاتي والمثالي (كما كان بيكون واضع التقليد الموضوعي والواقعي) في الفلسفة الحديثة. إن الفكرة المركزية في ديكارت هي أسبقية الوعي، وإن العقل يعرف نفسه بسرعة مباشرة أكثر من مقدرته على معرفة أيّ شيء آخر. وإنه يعرف العالم الخارجي فقط عن طريق أثر ذلك العالم على العقل بالإدراك الحسّي. وبناءً عليه يجب أن تبدأ كل الفلسفة بعقل الفرد وذاته، وتبدأ نقاشها الأول في كلمات ثلاث: أنا أفكّر لذلك أنا موجود. قد يكون في هذه البداية شيء من فردية عصر النهضة، ولكن هذه الناحية من فلسفة ديكارت(لم تُثِر اهتمام سبينوزا، فهو لا يريد أن يضلّ في متاهة المنطق والمعرفة،

ولكن الذي أثار اهتمامه في ديكارت هو ما ذهب إليه من أن الوجود ينحلّ إلى عنصرين: عنصر متجانس تنطوي تحته جميع أشكال المادة، وعنصر متجانس آخر يندرج تحته جميع أشكال العقل. لقد كان تقسيم الوجود هذا إلى عنصرين نهائيين تحدّياً لشعور سبينوزا الذي ينزع إلى التوحيد، كما أثّر على تفكيره. والذي أثار اهتمام سبينوزا بديكارت أيضاً هو تفسيره للعالم كله ما عدا الله والنفس بالقوانين الآلية والرياضية، وهي فكرة تعود إلى ليوناردو جاليلو، وربما كانت انعكاساً لتطوّر الآلات والصناعة في المدن الإيطالية. فقد قال ديكارت إن الله دفع العالم الدفعة الأولى (تماماً كما قال أناكسجوراس قبل ألفي سنة)، وبقية الظواهر الفلكية والجيولوجية وجميع العمليات غير العقلية والتطورات يمكن تفسيرها من عنصر متجانس وُجِدَ أولاً في شكل منحلّ... وكل حركة لكل حيوان وحتى في جسم الإنسان هي حركة ميكانيكية آلية، وأن جميع العالم وكل جسم عبارة عن آلة، ولكن في خارج العالم نجد أنها كما في داخل الجسم روحاً، وهنا توقف ديكارت.

١٠ ـ حرمانه من الكنيس اليهودي:

هذه هي المقدمات العقلية التي استقى منها سبينوزا آراءه وأفكاره. هذا هو سبينوزا الشاب الذي كان يبدو هادئاً، ولكن في نفسه همّاً وكرباً، والذي استُدعِي أمام كبار رجال الكنيس اليهودي في عام ١٦٥٦ بتهمة الهرطقة أو الضلال الديني، حيث سألوه هل صحيح ما يُقال أنك قد ذكرت لأصدقائك أن لله جدّاً وهو عالم المادة

وأن الملائكة خلط وهذيان وأن النفس قد تكون مجرد الحياة وأن التوراة القديمة لم تذكر شيئاً عن الخلود؟

لا ندري بماذا أجاب، وكل ما نعرف أنهم عرضوا عليه راتباً سنوياً شريطة أن يوافق على موالاة الكنيس اليهودي والديانة اليهودية بكل ما في الطقوس الدينية العبرانية من إجراءات قائمة وصارمة. وكان يُسمع أثناء قراءة اللعنة صوت بوق كبير يرسل نغمات نائِحة من وقت لآخر، وكانت الأضواء تُرَى قوية ناصعة في أول الاحتفال ثم تخبو الواحدة تلو الأخرى كلما تقدّم الحفل إلى أن خَبَت آخر جذوة من الضوء الذي يشير إلى انطفاء الحياة الروحية في الشخص المحروم وبعد ذلك خرج أعضاء الكنيس إلى الظلام الحالك.

لقد قدّم لنا «فان فلوتين» الطريقة المُتّبعة في الحرمان من الكنيس.

يعلن رؤساء المجلس الملّي اليهودي بعد أن تبيّن لهم تماماً حقيقة آراء سبينوزا وأعماله الآثمة، وبعد أن حاولوا بمختلف الوسائل وشتى الوعود إرجاعه عن غيّه وضلاله أنهم قد فشلوا في تقويمه وإبعاده عن آرائه وأفكاره وأنه تمادى في غيّه وضلاله وأنهم تَرِد إليهم كل يوم الشهادات الكثيرة عن هرطقته وبِدَعه الدينية المُريعة التي يقدّمها ويُجاهر بها والسخافة التي تنتشر فيها هذه البِدَع والهرطقة في الخارج وأن الكثيرين من ذوي القدر والمكانة يشهدون على ذلك بحضور باروخ سبينوزا ويتّهمونه بما ذكرناه من التُّهَم، وقد عُرِضَت القضية وبسطت أمام رؤساء المجلس الملّي، وتمّ القرار بموافقة أعضاء المجلس على إنزال اللعنة والحرمان

بالمدعو سبينوزا وفصله عن شعب إسرائيل وإنزال الحُرُم به من هذه اللحظة مع اللعنات الآتية: بقرار الملائكة وحكم القديسيين نحرّم ونلعن وننبذ ونصبّ دعاءنا على باروخ سبينوزا بموافقة الطائفة المقدسة كلها، وفي وجود الكتب المقدسة ذات الستمئة والثلاثة عشر ناموساً المكتوبة بها نصبّ عليه اللعنة وجميع اللغات المُدوّنة في سفر الشريعة، وليكن مغضوباً وملعوناً نهاراً وليلاً وفي نومه وصبحه ملعوناً في ذهابه وإيابه وخروجه ودخوله. ونرجو الله أن لا يشمله بعفوه أبداً، وأن ينزل عليه غضب الله وسخطه دائماً ويحمّله جميع اللعنات المدوّنة في سفر الشريعة، ونسأل الله أن يُخلّص أولي الطاعة منكم وينقذهم، وأن لا يتحدّث معه أحد بكلمة، أو يتّصل به كتابةً، وأن لا يقدّم له أحد مساعدةً أو معروفاً، وأن لا يعيش أحد معه تحت سقف واحد، وأن لا يقترب أحد منه على مسافة أربعة أذرع، وأن لا يقرأ أحد شيئاً جرى به قلمه أو أملاه لسانه.

١١ ـ عـزلته وموته:

لقد قابل سبينوزا الحرمان من الكنيس بشجاعة هادئة قائلاً: لم يرغمني علي شيء ولم يحلْ بيني وبين شيء أعمله، ولكن قوله هذا كان صغيراً في الظلام، فقد وجد التلميذ الشاب نفسه وحيداً بلا رحمة، لا شيء أكثر رعباً من الوحدة وخصوصاً فصل الإنسان عن بني جنسه. لقد تحمّل سبينوزا فقدان إيمانه وعقيدته الدينية قبل الحكم عليه بالحرمان بوقت قليل، وهكذا تلقّى ضربتين متلاحقتين في وقت وجيز كمَن يستأصل كل ما في ذِهن الإنسان في عملية

جراحية واحدة تترك وراءها جروحا كثيرة دامية، ولم يحاول اعتناق مذهب ديني آخر، وعاش حياته وحيداً، وطرده والده الذي كان يتوقع بروز ابنه وتفوّقه في العلوم العبرانية، وحاولت أخته أن تحتال عليه لانتزاع بعض حقه في الميراث القليل الـذي تُرِكَ لـه. وتجنّبه أصدقاؤه. ولا غرابة أن لا يجد ميلاً للمرح والفكاهة عندما يتذكّر من وقت لآخر بمرارة وألم حُماة الدين والقانون الذين يصفهم بقوله: هؤلاء الذين يريدون البحث عن أسباب المعجزات وفهم ظواهر الطبيعة كالفلاسفة والذين لا يكتفون بالتحديق فيها في دهشة كما يفعل الأغبياء سرعان ما نعتبرهم مَلاحِدَة كَفَرَة بينما ترفع عـامّة الشعب أولئك الذين يتصدّون للفلسفة نعتقـد فيهم الفهم والقدرة على تفسير أسباب الطبيعة والآلهة، لأن الذين يتربّصون بالفلسفة ورجالها يعلمون بأن إظهار الحقيقة وتبديد الجهالة سيؤدّي إلى إزالة الغشاوة عن قلوب الناس وعقولهم لأن الجهل هو وسيلتهم الوحيدة للاحتفاظ بسلطتهم ونفوذهم.

وبينما كان سبينوزا يسير ذات ليلة في أحد الشوارع هاجمه وَغْد متديّن يريد إثبات تديّنه بالقتل والجريمة وطعنه في خنجر، واستدار سبينوزا بسرعة وأسرع في الهرب والدم يجري من جرح صغير في رقبته. وانتهى بعد هذا الحادث إلى الاعتقاد بالخطر الذي يهدّد حياة الفلاسفة وقلّة الأماكن الأمينة التي يستطيع أن يخلد فيها الإنسان للفلسفة بأمان واستأجر غرفة هادئة في طابق علوي لمنزل يقع في شارع بعيد عن أمستردام، ومن المحتمل أن يكون الآن قد استبدل اسمه من باروخ إلى بندكت، وكانت العائلة التي يسكن معها

تدين بمذهب مسيحي يعارض فكرة تعميد الأطفال وبها استعداد لتفهّم الهرطقة والضلال الديني إلى مدىً محدود، لقد أحبّت هذه الأسرة كآبة الحزن التي كانت تعلو قسمات وجهه «أولئك الذين يتعرّضون للاضطهاد ويقاسون آلام الحرمان بسبب اختلاف مذهبهم عن أكثرية الشعب يمتازون بالكياسة اللطيفة أو الضراوة العنيفة»، وكانوا يرحّبون به ويُسَرّون بمجلسه عندما كان يسهر معهم من وقت لآخر يدخّن غليونه ويُفرِج عمّا في صدورهم من كَبْت وتوتّر بحديثه. وكان يكسب قُوته في بادىء الأمر من تعليم الأطفال في مدرسة في فان أندي وبعدئذ اشتغل في صَقْل العدسات البلّورية وكأنه كان به ميل للعمل في المادة الصعبة، لقد تعلّم التجارة النظرية عندما كان يعيش بين الطائفة اليهودية، فقد كانت شريعة اليهود تحتّم على كل تلميذ مزاولة حِرفة يدوية لأن الدراسة والتعليم الشريف لا يضمنان في حدّ ذاتهما المعيشة، كما قال جماليـيـل إن العمل يحفظ للإنسان فضيلته، بينما يتحوّل المتعلّم الذي أخفق في تعلّم التجارة أو الحِرفة إلى التشرّد والاحتيال.

وبعد خمس سنوات انتقل صاحب المنزل الذي كان يسكن فيـه إلى رينسبـرج قـرب ليـدن، وانتقـل سبينـوزا معـه، ولا يـزال هذا البيت قائماً حتى يومنا هذا، ويحمل الشارع الذي يقع فيه هذا البيت اسم الفيلسوف سبينوزا. لقد كانت هذه السنوات سنوات عيش بسيط وفكر عظيم. وكثيراً ما كان يبقى في غرفته مدة يومين أو ثلاثة لا يرى فيها أحد، يتناول طعامه البسيط الذي يُعِدّه له أهل البيت، ولم يدرّ عليه عمله في صَقْل العدسات البلّورية سـوى

الكَفَاف. لقد أحبّ الحكمة كثيراً ولم يُبالِ في النجاح العملي. يقول لنا كوليروس الذي تتبّع سبينوزا في هذا المنزل وكتب نبذة قصيرة عن حياة هذا الفيلسوف من تقارير أولئك الذين كانوا يعرفونه أنه كان يحرص على جمع حساباته كل ربع سنة كيلا يصرف أقلّ أو أكثر مما في وسعه صرفه كل سنة. وكان يقول لأصحاب المنزل أحياناً أنه كالثعبان الذي يشكّل دائرة بذنبه في فمه، يشير بذلك إلى أنه لا شيء لديه في نهاية العام. ولكنه كان سعيداً في حياته البسيطة، وأجاب على رجل نصحه أن يضع ثقته بالدين والوحي بدلاً من العقل والتفكير بقوله: «على الرغم من أنني أجد أحياناً بُطلان النتائج التي جمعتها بعقلي وتفكيري الطبيعي، ولكن هذا لن يزيدني إلّا اقتناعاً لأنني سعيد في التفكير وجمع المعلومات ولا أُضيع أوقاتي في التحسّر والحُزن، بل أُنفقها في السلام والصفاء والسرور». لقد قال أحد أعاظم الحكماء: «لو كان نابليون ذكيّاً وفَطِناً كما كان سبينوزا لكان آثر أن يعيش في غرفة على السطح مثله وكتب أربعة كتب».

وسنُضيف إلى الصور التي وصلتنا عن سبينوزا صورة أخرى وصفها لنا كوليروس، لقد كان الفيلسوف ربع القامة، متوسّط الحجم، وسيم الوجه والقسمات، يميل لونه إلى السُّمرة، شعره أسود ومجعّد، وحاجباه طويلان سوداوان حيث يدرك مَن ينظر إليه أنه ينحدر من أُسرة يهودية برتغالية، وكان لا يهتم بملابسه. لقد زاره يوماً أحد أعضاء مجلس الشورى ووجده في روب صباحي مهلهل ولامَه على ذلك وعرض عليه ثوباً آخر فأجاب سبينوزا إن الثوب

الجميل لا يزيد في قدر الرجل، وأضاف قائلاً من غير المعقول لفّ الأشياء الزهيدة بغلاف ثمين.

وفي خلال هذه السنوات الخمس التي عاش فيها سبينوزا في رينسبرج كتب فيها رسالته الصغيرة في تحسين العقل، وكتاباً اسمه «الأخلاق مؤيّدة بالدليل الهندسي» الذي فرغ من كتابته في عام ١٦٦٥، ولم يحاول نشره طيلة عشر سنوات، ففي عام ١٦٦٨ قام أدريان كويرباغ بنشر آراء مماثلة لآراء سبينوزا وحُكِمَ عليه بالسجن عشر سنوات مات بعد قضاء ثمانية عشر شهراً منها. لقد ذهب سبينوزا في عام ١٦٧٥ إلى أمستردام واثقاً في نشر كتابه في أمان، ولكنه عدل عن نشره، فقد سَرَت في البلد إشاعة على أنه سينشر كتاباً يُقيم فيه الدليل على عدم وجود الله كما يقول في رسالة لصديقه أولدنبرج. ثم يقول من المؤسف أن عدداً كبيراً من الناس قد صدّقوا هذه الإشاعة واستغلّ بعض رجال الدين هذه الفرصة (يحتمل أن يكون رجال الدين هؤلاء هم مصدر الإشاعة) لتقديم شكوى ضدّي للأمير والقُضاة، وعندما تلقّيت إشارة من بعض الأصدقاء حول ما يُبيّت لي من شرور، وأن رجال الدين يتربّصون في كل مكان للإيقاع بي قرّرت إرجاء نشر الكتاب إلى وقت آخر.

ولم يُنشَر كتاب الأخلاق إلاّ بعد موت سبينوزا وذلك في عام ١٦٧٧ مع رسالة صغيرة عن السياسة لم يفرغ الفيلسوف من كتابتها بعد. لقد كتبت جميع هذه الكتب باللاتينية التي كانت لغة الفلسفة والعلم في أوروبا في القرن السابع عشر. واكتشف فان فلوتن في عام ١٨٥٢ رسالة قصيرة له مكتوبة باللغة الهولندية عن «الله

والإنسان» قصد بها على ما يلوح أن تكون مقدمة لكتاب الأخلاق.
أما الكتب الوحيدة التي نشرها سبينوزا في حياته فهي «مبادىء الفلسفة الديكارتية» و«رسالة في الدين والدولة»، وقد ظهرت في وقت واحد في عام ١٦٧١ ووُضِعَت فوراً في القائمة السوداء أو قائمة الكتب التي ينبغي «تطهيرها» وحظّرت الحكومة بيعها. وكان هذا دافِعاً على انتشارها تحت عناوين مختلفة لتضليل الرقابة، فقد نُشِرَت تحت عنوان رسالة طبّيّة، وأخرى تحت عنوان قصة تاريخية، ووُضِعت عشرات الكتب لدحضها. ووصفه أحدهم بكونه «أعظم المُلحِدين الذين ظهروا على هذه الأرض فجوراً وإثماً». وأطرى أحدهم عليها بقوله: «إنها كنز أبدي عظيم الفائدة». ولم يبقَ فيما وُجِّه لها سوى هذه الملاحظة الأخيرة، وبالإضافة إلى هذه فقد تلقّى سبينوزا بعض الرسائل التي حاول أصحابها هديه وإصلاحه، ومنها رسالة وردت له من تلميذ سابق له يدعى ألبرت برج الذي اعتنق المذهب الكاثوليكي:

لقد زعمت بأنك توصّلت إلى الفلسفة الحقّة آخر الأمر، كيف عرفت أن فلسفتك أفضل جميع الفلسفات قديمها وحديثها؟ ناهيك عمّا سيأتي به المستقبل من فلسفات. هل اختبرت الفلسفة كلها قديمها وحديثها التي تُدرّس هنا وفي الهند وفي جميع أنحاء العالم؟ ولو سلّمنا جدلاً بأنك اختبرتها وأمعنت النظر فيها فمَن أدراك أنك اخترت منها أفضلها؟ وكيف تجرؤ على وضع نفسك فوق رجال الدين والأنبياء والرُّسل والشهداء والعلماء وآباء الكنيسة؟ إنك لإنسان بائس ودودة تسعى على الأرض، نعم إنك رُفات وطعام للديدان،

كيف تستطيع مواجهة الحكمة الخالدة بكفرك العنيد؟ وما هو الأساس الذي يقوم عليه هذا المبدأ اللعين الطائش الأحمق الحقير الذي تنادي به وتدعو له؟ وأيّ غرور شيطاني ينفخ فيك ويدفعك إلى الحكم على خفايا الكون التي يعلن الكاثوليك أنفسهم بأنها فوق العقل والإدراك؟ وأجاب سبينوزا على هذا بقوله:

أنت يا مَن تدّعي أنك وجدت أخيراً أفضل الديانات وأحسن المعلّمين، ووضعت إيمانك فيهم، كيف عرفت أنهم أفضل مَن علموا الديانات أو يعلمونها الآن أو سيعلمونها في المستقبل؟ هل اختبرت كل هذه الديانات قديمها وحديثها التي تعلم هنا وفي الهند وفي جميع أنحاء العـالم؟ ولو فرضنا أنك اختبرتها جميعها فمَن أنبأك أنك اخترت أفضلها؟

ومن هنا يبدو لنا بوضوح أن بمقدور الفيلسوف أن يكون حازماً إذا استدعت الضرورة إلى ذلك، ولكن لم تكن جميع الرسائل التي وردت على سبينوزا من هذا النوع المكدّر المُزعِج، فقد وصلته رسائل كثيرة من رجال ذوي ثقافة ومكانة عالية، ومن أبرز هؤلاء الرجال نخصّ بالذكر هنري أولدنبرج سكرتير المجتمع الملكي في إنجلترا، وفون تشرنهاوس وهو مُختَرِع ألماني شاب، وهويجينز العالِم الهولندي، وليبنتز الفيلسوف الذي زاره في عام ١٦٧٦، ولويس ماير الطبيب في لاهاي، وسيمون دي فري التاجر الغني في أمستردام الذي بلغ إعجابه وتقديره بسبينوزا إلى حدّ توسّل فيه إليه أن يقبل مبلغ ألف جنيه هدية منه له ولكن سبينوزا أقنعه أن يترك ثروته لأخيه بدلاً منه. وعندما مات التاجر، وجدوا أنه أوصى بأن يُدفَع إلى

سبينوزا مبلغ مئتين وخمسين جنيهاً سنوياً من دَخْل أملاكه. وأراد سبينوزا أن يرفض هذا المبلغ مرة ثانية قائلاً إن الطبيعة يُرضيها القليل وأنا يرضيني القليل أيضاً، ولكنهم أجبروه بعد ذلك على قبول مئة وخمسين في السنة. كما أجرى عليه صديق آخر وهو جان ديويت قاضي قُضاة الجمهورية الهولندية راتباً سنوياً تصرفه له الدولة وقدره خمسون جنيهاً. وأخيراً عرض عليه الملك لويس الرابع عشر مبلغاً كبيراً شريطة أن يقدّم إهداء الكتاب الثاني له، ولكن سبينوزا رفض ذلك بطريقة لَبِقَة مهذّبة.

ولإدخال السرور إلى قلوب أصدقائه ومُراسِلِيه انتقل إلى فوربوج في ضواحي لاهاي في عام ١٦٦٥، وفي عام ١٦٧٠ انتقل إلى لاهاي نفسها. وفي خلال هذه السنوات الأخيرة تطوّرت الإلفة والمحبة بينه وبين جان ديويت قاضي القضاة في الجمهورية الهولندية. وعندما قامت الدهماء بقتل ديويت وأخيه اعتقاداً منها بأنه مسؤول عن هزيمة القوّات الهولندية على يد الفرنسيين في عام ١٦٧٢، وعلم سبينوزا بالحادث المُفجِع الذي ذهب ضحيته صديقه انهمرت الدموع من عينيه. وبعد وقت قصير دعاه الأمير دي كوندي قائد الجيش الفرنسي الفاتح إلى مقرّ قيادته ليقدّم له الراتب الملكي الذي أجراه عليه ملك فرنسا، وليقدّم إليه بعض المعجبين به الذين كانوا معه. ولم يجد سبينوزا ما يمنعه من تلبية الدعوة خصوصاً وأنه كان يعتبر نفسه مواطناً أوروبياً لا قومياً. ولدى عودته إلى لاهاي سَرَت أنباء زيارته هذه بين الشعب وظهرت أمارات الاستياء والغضب بين الناس وخاف صاحب البيت الذي كان ينزل به سبينوزا الهجوم

على منزله، ولكن سبينوزا هدّأ من روعه بقوله: لن أستطيع أن أبرىء نفسي من جميع شُبهات الخيانة، ولكن لو أظهر الناس أدنى رغبة في إزعاجك أو تجمهروا وقاموا بضجة أمام منزلك سأنزل لهم ولو كان مصيري القتل كصديقي المسكين ديويت، ولكن عندما علم الناس بأن سبينوزا مجرّد فيلسوف لا ضرر منه قلّ هياجهم وهدأ صخبهم.

لم تكن حياة سبينوزا كما نرى من هذه الحوادث الصغيرة حياة عَوَز وعُزلة كما تواترت عنه الروايات، فقد كان له مورد يكفل له الطمأنينة وأصدقاء من ذوي النفوذ. لقد أظهر اهتماماً بالقضايا السياسية التي كانت تجري في وقته وعرّض نفسه بسبب السياسة لمخاطر كادت أن تُودِي بحياته واستطاع أن يشقّ طريقه على الرغم من حرمان الكنيس له وأن ينال احترام مُعاصِرِيه الذي يبدو في العروض التي قُدِّمَت له. ففي عام ١٦٧٣ عُرِضَ عليه كرسي أستاذ الفلسفة في جامعة هايدلبيرج، واقترن هذا العرض بأعمق شعور التقدير له. كما تعهّد بمنحه حرية تامّة في بسط آرائه الفلسفية، ولكن سبينوزا اعتذر عن قبول هذا المنصب وفضّل حياة الهدوء والفكر.

وجاء فصل النهاية في حياته في عام ١٦٧٧. إنه الآن في الرابعة والأربعين من عمره، ولكن أصدقاءه شعروا بأن سنواته أصبحت معدودة. لقد ورث مرض السلّ عن والديه، كما أثّرت حياة العصر التي عاشها والجوّ المشحون بالغبار الذي كان يعمل فيه على صحته وبدأ يشعر بصعوبة التنفسّ أكثر فأكثر، ونخر المرض في رئتيه عام بعد عام. لقد أعدّ نفسه لهذه النهاية المُبكِرة ولم يَخَف إلّا على

كتابه الذي لم يجرؤ على نشره في حياته لئلا يضيع أو يُتلف بعد موته، لقد وضع كتابه هذا (الأخلاق) في دُرْج مكتب صغير وأقفل عليه وأعطى المفتاح لصاحب المنزل وطلب منه أن يرسل الكتب والمفتاح إلى الناشر في أمستردام بعد موته.

وفي يوم الأحد في العشرين من فبراير خرجت الأسرة التي كان يعيش معها إلى الكنيسة بعد أن أكّد لها بأنه لا يحسّ بشدة المرض، وبقي الطبيب باير وحده معه. وعندما عادت العائلة وجدت الفيلسوف مُسَجّى بين ذراعي الطبيب وقد فارقته الحياة وبكاه الكثيرون. لقد أحبّه البسيط لرقّته كما أحبّه العلماء لحكمته، وانضمّ الفلاسفة والقُضاة إلى الشعب وساروا وراءه إلى مقرّه الأخير. واجتمع حول قبره رجال من كل مذهب ومن كل دين.

١٢ ـ رسالته في الدين والدولة:

لو كنّا ندرس الآن كتب سبينوزا الأربعه وفقاً للترتيب الذي كتبها فيه قد تكون رسالته في الدين والدولة أقلّ كتبه متعة لنا اليوم، والسبب في ذلك أنه أفاض كثيراً في التدليل على وجهة نظره، وبذلك فقدت كتابته الغموض والإبهام الذي يجتذب الفئة المثقفة ويُغريها على البحث والدرس، وقد حدث هذا مع ڤولتير كما حدث مع سبينوزا في رسالته الدين والدولة.

والمبدأ الأساسي الذي يقوم عليه هذا الكتاب هو أن لغة التوراة يغلب عليها المجاز والاستعارة، وهذا المجاز والاستعارة أمر متعمّد ومقصود لا لأنه يتناول النزعة الشرقية وميلها إلى الأدب الرفيع

وتزيين الألفاظ وتدبيجها والمبالغة في الوصف والتعبير فحسب، ولكن لأن الأنبياء والرُّسُل قد لجأوا إلى إثارة الخيال في دعوة الناس إلى مبادئهم ومذاهبهم واضطروا إلى تكييف أنفسهم وفقاً لرغبات الشعب وتفكيره.

فقد كتب كل كتاب منزل لدعوة شعب معين أولاً، ودعوة شعوب العالم كلها ثانياً. ويترتّب على ذلك أن ينسجم ما جاء في هذا الكتاب ويتناسب مع عقلية الجماهير ما أمكن إلى ذلك سبيلاً. إن الكتب السماوية المُنَزّلة لا تفسّر الأشياء بأسبابها الثانوية، ولكنها تقُصّها وترويها في طريقة وأسلوب قوي يتدفق للتأثير على الناس ودفعهم إلى الإيمان والنّسك والعبادة، وخاصة الفئة الجاهلة غير المتعلّمة منهم. إن الكتاب المنزل لا يستهدف مخاطبة العقل وإقناعه، بل جذب الخيال والسيطرة عليه، ومن أجل ذلك يكثر فيه ذكر المعجزات وتكرار مظاهر الله.

يعتقد الناس أن قوة الله وعنايته تتجلّيان بوضوح أكثر بالحوادث الخارقة التي تناقض الفكرة التي كوّنوها عن الطبيعة، ويظنون أن الله ساكن لا يعمل ما دامت الطبيعة تعمل في نظامها المعهود والعكس بالعكس وهو أن قوة الطبيعة والأسباب الطبيعية تكون عاطلة وساكنة ما دام الله يعمل. وهكذا فهم يتصوّرون قوّتين تختلف إحداهما عن الأخرى قوة الله وقوة الطبيعة. وهنا تدخل الفكرة الأساسية في فلسفة سبينوزا وهي أن الله ويد الطبيعة أمر واحد.

يميل الناس إلى الاعتقاد بأن الله يحطّم النظام الطبيعي للحوادث من أجلهم، وهكذا يرى اليهود في إطالة النهار معجزة لهم

للتأثير على غيرهم «وربما للتأثير على أنفسهم» ودفعهم إلى الاعتقاد بأنهم شعب الله المختار. لأن البيانات الرصينة الحرفية لا تستهوي مشاعر الناس ولا تحرّك نفوسهم إذ لا يحرّك نفوس الناس ويدفعها إلى الإيمان والعبادة والتصديق أكثر من المعجزات التي تحرّك خيالها وعواطفها، فلو قال موسى لقومه إن الرياح الشرقية هي التي شقّت لهم طريقهم في البحر الأحمر لما كان لقوله أثر على عقولهم. ولهذا السبب لجأ الرُسُل إلى سرد قصص المعجزات، كما لجأوا إلى سرد الأمثلة والحكايات التي تتناسب مع عقلية الشعب. إن تأثير الأنبياء والرُسل الكبير على الناس بالمقارنة مع تأثير الفلاسفة والعلماء يعود إلى الأسلوب البياني الساحرالذي امتاز به أصحاب الديانات من الأنبياء والرُسُل بحكم طبيعة رسالتهم وشدّة عواطفهم. ويقول سبينوزا: إننا لو فسّرنا التوراة على هذا الأساس لما وجدنا فيها شيئاً يتناقض مع العقل، أما إذا فسّرناها تفسيراً حرفيّاً فإننا نجدها طافحة بالأخطاء والمتناقضات والأمور المستحيلة كتلك الأسفار الخمسة التي جاء بها موسى. أما التفسيرات الفلسفية فتكشف لنا من وراء ضباب البيان والشعر أفكار المفكّرين والزعماء العميقة وتوضح تأثير التوراة الكبير على عقول الناس، وكِلا التفسيرين لهما مكان وعمل معين فسيطلب الناس دائماً ديناً يتّسم بإثارة الخيال ويتحدّث عن الحوادث الخارقة، وإذا أُصيب هذا الدين بالعَطَب فهم سيخلقون ديناً آخر ليحلّ في محله. ولكن الفيلسوف يعرف أن الله والطبيعة شيء واحد يعملان بالضرورة ووفقاً لقانون ثابت لا يتغيّر، وهو يقدّس ويوقّر بالطبع هذا القانون العظيم، وهو يعرف أن الله قد وصف في الكتب المُنزَلة بكونه مشرعاً أو أميراً وبكونه عادلاً ورحيماً

إلى آخر ما هناك من صفات ليتّفق فقط وينسجم مع عقول الناس ومعرفتهم الغامضة التي لم تبلغ حدّ الكمال.

إن سبينوزا لا يفرّق بين التوراة والإنجيل، وينظر إلى اليهودية والمسيحية على أساس أنهما دين واحد، وذلك عندما تزول البغضاء والخلاف من قلوب الناس ويجد التفسير الفلسفي جوهر العقيدتين المتنافستين. فهو يقول: لقد كانت تأخذني الدهشة كثيراً عندما كنت أرى بعض الناس الذين يُفاخِرون بتعاليم الديانة المسيحية، وخاصّة بالحب والسعادة والسلام والاعتدال والإحسان إلى جميع الناس يقاتل بعضهم بعضاً بمثل هذه الكراهية المريرة التي أصبحت مقياساً لعقيدتهم بدلاً من الفضائل التي يدعون بها ويعلنون عنها. لقد احتفظ اليهود ببقائهم إلى مدىً كبير بسبب كراهية المسيحيين لهم ودفعهم الاضطهاد إلى الوحدة والتماسك لاستمرار بقاء جنسهم، وكان من الممكن لولا هذا الاضطهاد دمجهم وصهرهم مع الشعوب الأوروبية عن طريق الزواج وغيره وابتلاعهم وسط الأكثرية الساحقة التي تحيط بهم من كل جانب. ولا سبب يمنع الفلسفة اليهودية والفلسفة المسيحية من الوصول إلى اتفاق حول عقيدة تمكّنهم من العيش في سلام وتعاون وخصوصاً بعد إزالة هذه الخلافات التي لا معنى لها.

ويعتقد سبينوزا أن أول خطوة لبلوغ هذا التفاهم والكمال هو التفاهم المشترك حول أمر المسيح وتنحية العقائد المستحيلة، وعندئذ سيدرك اليهود بأن المسيح أعظم الأنبياء وأنبلهم. إن سبينوزا لا يعترف بتأليه المسيح ويضعه في مَصافّ البشر فهو إنسان «إن

حكمة الله الخالدة... قد تجلّت في جميع الأشياء وبوجه خاص في عقل الإنسان وفي يسوع المسيح بوجهٍ أخصّ من الجميع». لم يرسل المسيح لتعليم اليهود فقط، ولكنه أُرسِلَ لتعليم الناس كافة «لذلك فقد كيّف نفسه وجعلها ملائمة لإدراك الناس وفهمهم... ووضع معظم تعاليمه في شكل قصص واستعان بالأمثلة البسيطة لتوضيح تعاليمه وجعلها تتناسب مع عقول الناس، وهو يعتبر أخلاق المسيح طافحة دائماً بالحكمة، وإن توقير المسيح يسمو بالإنسان إلى حبّ الله العقلي».

وإن شخصية المسيح النبيلة لو تخلّصت من حواجز العقائد التي تؤدّي إلى الانقسام والنزاع فقط تستطيع أن تجتذب جميع الناس حولها، وقد يجد العالم الذي تمزّقه الحروب الانتحارية، حروب السيف والقلم فيها وحدة في الدين وإمكانية للأخوّة آخر الأمر.

١٣ ـ تحسين العقل:

يبدأ سبينوزا كتابه هذا بمصطلح من دُرر الأدب الفلسفي ويخبرنا عن الأسباب التي دفعته إلى التضحية بكل شيء من أجل الفلسفة.

بعد أن علّمتني التجارب أن جميع الأشياء التي تقع في الحياة العادية عبث وباطل، ورأيت أن جميع الأشياء التي كنت أخشاها وتخشاني لا خير فيها أو شرّ إلّا بمقدار ما يتأثّر بها العقل عقدت النيّة أخيراً أن أبحث عمّا إذا كان هناك شيء يمكن أن يكون خيراً حقّاً

وقادر على إيصال خيره، ويمكن أن يتأثر به العقل إلى حدٍّ يستغني به عن جميع الأشياء الأخرى. أقول إنني عزمت أن أبحث عمّا إذا كان في مقدوري أن أكشف وأبلغ المقدرة على التمتّع بسعادة سامية دائماً. . . لقد رأيت في الشرف والثّراء فوائد كثيرة، وأنني سأُحرَم من الحصول عليها إذا أردت البحث باهتمام عن مسألة جديدة. وإنه كلما ازداد حظّ الإنسان من الثروة والشرف كلما ازدادت سعادته وازداد تبعاً لذلك تحمّساً لزيادتهما، ولكن إذا خاب أملنا وفشلنا في جمع المال وبلوغ الشرف فإن هذا يبعث في نفوسنا أشد الألم. وفي الشُهرَة أيضاً مثل هذا النقص الكبير، فإذا أردنا الشُهرَة وَجَبَ علينا أن نوجّه حياتنا بطريقة تبعث الرضى والسرور في الناس وأن نتجنّب ما يكرهونه وأن نبحث عمّا يبعث السرور في نفوسهم. . . ولكن التوجّه بحبّنا إلى شيء أبَدي خالد سيُغذّي عقولنا بسعادة خالصة لا ألم فيها. . . إن الخير الأعظم هو معرفة الاتّحاد الذي يربط العقل بالطبيعة كلها. . . وكلما ازداد العقل علماً ازداد فَهماً لقواه ولنظام الطبيعة. . وكلما ازداد فَهماً لنظام الطبيعة ازداد مقدرةً وسهولةً على تحرير نفسه من الأشياء التي لا فائدة فيها.

إذن فالعلم وحده هو القوة والحرية، والسعادة الدائمة الوحيدة هي طلب المعرفة ولذّة الفَهْم. ويجب على الفيلسوف في الوقت ذاته أن يبقى إنساناً ومواطناً. كيف يكون نمط حياته أثناء طلبه للحقيقة وسعيه وراءها؟ وهنا يضع لنا سبينوزا قاعدة بسيطة من قواعد السلوك التي تتّفق مع سلوكه اتّفاقاً تامّاً على ما نعتقد.

١ ـ أن يتحدّث بطريقة يفهمها الناس، وأن يفعل لهم جميع الأشياء

التي لا تَحُول بينه وبين بلوغ غاياته.

٢ ـ وأن يتمتع فقط بالملذّات الضرورية لحفظ الصحة.

٣ ـ وأخيراً أن يبحث فقط عمّا يكفيه من المال الضروري لحفظ حياته وصحته، وأن يُذعِن للعادات التي لا تتعارَض مع ما يبحث عنه.

ولكن في وضع مثل هذا البحث يجد سبينوزا نفسه وجهاً لوجه مع المشكلة التالية وهي كيف أعرف أن معرفتي هي المعرفة الحقّة، وهل من الممكن الوثوق بحواسّي فيما تنقل إلى ذِهني من المحسوسات، وهل من الممكن الاعتماد على عقلي بالنتائج التي يستمدّها من الأحاسيس التي تقدّمها له الحواسّ؟ أليس من الواجب أن نبذل ما في وسعنا لإصلاحها!؟ فقبل كل شيء يجب علينا أن نفكّر في وسيلة لإصلاح العقل وتنقيته. ويجب أن نميّز بين أنواع المعرفة ولا نضع ثقتنا إلاّ في أفضلها وأحسنها.

إذ ان أول أنواع المعرفة تأتينا عن طريق الأخبار والإشاعات، كمعرفتي مثلاً بتاريخ ميلادي. وثانيهما ما يأتي عن طريق التجربة الغامضة كأن يعرف الطبيب علاجاً عن طريق التأثير العامّ بنجاح هذا العلاج في شفاء المريض، ولكن هذا العلاج لم يتوصّل له الطبيب عن طريق التجارب العلمية الثابتة القاطعة. وثالث أنواع المعرفة هو ما يأتينا عن طريق الاستدلال السريع أو المعرفة التي نصل لها عن طريق التفكير، كأن ينتهي بي التفكير إلى كبر حجم الشمس عندما أرى أن جميع الأشياء يصغر حجمها كلما ابتعدت عن النظر. وهذا

النوع من المعرفة أرقى من النوعين الأوليين، ولكنه مع ذلك عُرضَة للدَّحْض والنَّقْض السريع عن طريق التجربة المباشرة،كما فكّر العلم منذ مئات السنين في شقّ طريقه إلى الفضاء بهذا النوع من المعرفة التي لا يستحسنها علماء الطبيعة الآن. لذلك فإن أرقى أنواع المعرفة هو النوع الثالث وهو ما يأتي عن طريق الاستدلال السريع والإدراك المباشر، كأن نرى أن ٦ هو العدد المحذوف في النسبة ٢ : ٤ = ٣ : س أو كما ندرك أن الكل أكبر من الجزء.

ويعتقد سبينوزا أن الأشخاص المتضلّعين في الرياضيات يعرفون الكثير عن إقليدس بهذه الطريقة البديهية، ويعترف بحسرة وأسف أن الأشياء التي تمكّن من معرفتها عن طريق هذا النوع من المعرفة قليلة جداً.

يخفض سبينوزا في الأخلاق النوعين الأوّلين من المعرفة إلى نوع واحد، ويسمّي المعرفة البديهية بكونها إدراك الأشياء في نواحيها وعلاقاتها الأبدية، وبهذه الجملة يقدّم تعريفاً للفلسفة. لذلك فهو يحاول أن يجد وراء الأشياء والحوادث قوانينها وعلاقاتها الأبدية. وبذلك يفرّق سبينوزا بين النظام المؤقّت وهو «عالم» الأشياء والحوادث، وبين «النظام الأبدي» وهو عالم القوانين والبناء الذي يسيّر هذه الأشياء والحوادث.

دعنا ندرس هذا التفريق بعناية كما يقدّمه لنا سبينوزا. «جديرٌ بالذّكر هنا أن أقول أنني لا أفهم هنا من سلسلة الأسباب والوجود الحقيقي سلسلة الأشياء الفردية المتغيّرة. ولكن بالأحرى سلسلة الأشياء الأبدية الثابتة، لأن من المستحيل بسبب الضعف البشري

تتبّع سلسلة الأشياء الفردية المتغيّرة لا لأن عددها لا يتجاوز الحَصْر فحسب، ولكن بسبب تعدّد الحالات في الشيء الواحد نفسه والتي قد يكون كل واحد منها سبباً في وجود هذا الشيء، لأن وجود أشياء معينة في الحقيقة لا علاقة له بماهيتها، وليس حقيقة أبدية على كل حال لا حاجة بنا أن نعرف سلسلة الأشياء الفردية المتغيّرة لأن ماهيتها من الممكن أن توجد فقط في الأشياء الثابتة الأبدية ومن القوانين المُدرَجة في تلك الأشياء كقوانين حقيقية لها، التي تتشكّل وتصنع بموجبها جميع الأشياء الفردية. إن هذه الأشياء الفردية المتغيّرة تعتمد بالضرورة على هذه الأشياء الثابتة التي بدونها لا تقدر على الوجود ولا يمكن إدراكها.

١٤ ـ الأخـــلاق:

يعتبر كتاب الأخلاق من أروع وأنفس ما أنتجته الفلسفة الحديثة. لقد كتب سبينوزا هذا الكتاب في شكل هندسي بغية توضيح أفكاره وتبسيطها، ولكن جاءت النتيجة على خلاف ما أراد، فقد جاء موجزاً وغامضاً يحتاج كل سطر فيه إلى «تلمود» من الشرح والتعليق.

لقد وضع المدرسيون أفكارهم بمثل هذه الطريقة ولكنهم لم يضعوها بمثل هذه الجِدّة، وقد ساعدهم في توضيح أنفسهم نتائجهم المقدّرة. لقد رأى ديكارت أن الفلسفة لا يمكن أن تكون مُحكَمَة ما لم تعبّر عن نفسها في أشكال رياضية، ولكنه لم يتشبّث أبداً بمَثَله الأعلى. ولكن سبينوزا يشترط أن يكون العقل الرياضي

المُدَرّب أساساً لجميع الأبحاث العلمية المدقّقة، وتأثّر بما وصل إليه كوبرنيك وكيلر وجاليلو. وبهذا تكون النتيجة بالنسبة إلى عقولنا الأكثر تساهلاً تركيزاً مرهقاً ومُضنياً في كِلتا المسألة والشكل. ونميل إلى تعزية أنفسنا بنبذ هذه الفلسفة الهندسية كلعبة شطرنج من الأفكار المصطنعة التي نتناول فيها البديهيات والتعاريف والأدلّة والقضايا، كما نتناول في لعبة الشطرنج أحجار الشّاه والفيل والفرس والكلب وحدة منطقية اخترعها سبينوزا ليتعزّى بها عن وحدته. النظام ضدّ طبيعة عقولنا، ونحن نفضّل أن نتّبع خطوط الأوهام الضالّة، وأن نُحِيك فلسفتنا من أحلامنا. ولكن سبينوزا كانت له رغبة مُلِحّة لتحويل الفوضى في العالم إلى نظام ووحدة، فقد كان به جوع أهل الشمال في البحث عن الحقيقة أكثر من شهوة الجنوب في البحث عن الجمال. والفنّان بالنسبة إلى سبينوزا مهندس صرف، يبني نظاماً من الأفكار بتناسق وشكل تامّ.

والطالب الحديث يجد نفسه مرة ثانية يتعثّر ويتضجّر من المصطلحات التي استعملها سبينوزا. فقد اضطر بسبب استخدامه اللاتينية في الكتاب إلى وضع أفكاره الحديثة في عبارات واصطلاحات مدرسية من القرون الوسطى بسبب عدم وجود لغة أخرى للفلسفة يمكن فهمها في ذلك الوقت. لذلك فهو يستعمل كلمة جوهر حيث نضع كلمة حقيقة إلى آخر ما هنالك.

وبالاختصار لا تكفي قراءة سبينوزا، بل يجب دراسته وأن تدرسه كما تدرس إقليدس. مدركاً أنه كتب في المئتي صفحة المختصرة أفكار حياته بطريقة رواقية لكل شيء لازم وغير لازم، ولا

تفكّر بأنك ستجد لبّه وقلبه بقراءة عاجلة، إذ اننا لا نجد عملاً في تاريخ الفلسفة يتكبّد فيه القارىء خسارة بتخطّيه سطور قليلة مثل هذا الكتاب. وكل جزء منه يعتمد على الأجزاء السابقة، وقد تتحوّل بعض القضايا الواضحة والتي تلوح بأنها لا حاجة لها إلى أن تكون أساساً لتطوّر منطقي جليل، كما أنك لن تفهم أيّ فصل هامّ فهماً تامّا ما لم تكن قد قرأت وتفكّرت وأمعنت النظر في كل الكتاب.

كما أن سبينوزا نفسه يعرف صعوبة فهم كتابه، فهو يقول في الجزء الثاني من كتابه: «هنا سيرتبك القارىء بلا شك، وسيتذكّر عدّة أشياء تنتهي به إلى التوقّف، ولهذا أرجوه أن يتقدّم معي برفق وألاّ يحكم على هذه الأشياء حتى يقرأ الكتاب كله»، لا تقرأ الكتاب كله مرة واحدة واقرأ القليل منه في كل مرة، وبعد أن تنتهي منه اعتبر نفسك أنك قد بدأت تفهمه واقرأ بعد ذلك بعض التعليقات كتعليقات بولوك على سبينوزا، أو مارتينيه في دراسة سبينوزا أو الأفضل قراءة الاثنين معاً، واقرأ الأخلاق مرة ثانية وسيبدو كأنه كتاب جديد بالنسبة لك، وعندما تفرغ منه للمرة الثانية فإنك ستعشق الفلسفة طيلة حياتك، وإليك أهم ما جاء في هذا الكتاب.

١٥ - الطبيعة والله:

إننا نجد في أسلوب سبينوزا ثلاث كلمات أو اصطلاحات محورية وهي جوهر، ويعني بها الحقيقة الأساسية الثابتة وبناء وقوانين العالم وصفة، وهي إحدى مظاهر الجوهر أو الحقيقة الغير متناهية كالاتّساع أو الفكر، وعرض وهو شيء معيّن أو شكل أو حادث أو فكرة.

سنترك الكلمة الثانية وهي صفة جانباً مؤقتاً بسبب بساطتها. أما العرض فهو كما ذكرنا أيّ شيء أو حادث فردي أو أيّ شكل أو صورة معينة زائلة فأنت وجسمك وأفكارك وفصيلتك ونوعك وكواكبك ونجومك جميعاً أعراض جميعها صور وأشكال وهيئات من حقيقة أبدية خالدة ثابتة لا تتغيّر تقع وراء هذه الأشياء العَرَضية وتحتها.

ما هي الحقيقة التي تقع تحت هذه الأشياء؟ إن سبينوزا يسمّيها جوهر كما تدلّ عليه أصل هذه الكلمة التي تعني ما يقف تحت، لقد ساد الخلاف حول حقيقة هذه الكلمة ثمانية أجيال، ولذلك يجب أن لا تثبط هِمّتنا إذا أخفقنا في حلّ هذه القضية في مقطع واحد من كتابنا، ولكن هناك غلطة واحدة يجب أن نتجنّب الوقوع فيها وهي أن كلمة جوهر لا يعني بها سبينوزا المادة التي تشكّل الشيء كما نقول عن الخشب مادة الكرسي. إننا لو قارنّا الآن تقسيمه للعالم إلى جوهر وعَرَض مع تقسيمه له في كتابه إصلاح العقل إلى نظام أبدي للقوانين وعلاقات ثابتة من جهة والنظام المؤقّت للأشياء الزائلة من جهة أخرى فإن هذا يسوقنا إلى النتيجة وهي أن سبينوزا يعني بالجوهر هنا تقريباً ما قصده بالنظام الأبدي هناك.

فلنعتبر ذلك كعنصر واحد في كلمة جوهر وبهذا فإنه يشير إلى بناء الوجود ذاته الكامن تحت كل الأشياء والحوادث والذي يشكّل لبّ العالم.

ولكن سبينوزا يمثّل الجوهر بالطبيعة والله وهو يتصوّر الطبيعة

أو الكون ذات مظهرين، فهي فعّالة حيوية خالقة من جهة، وهي مُنفَعِلَة مخلوقة من جهة أخرى. وإن هذا الجانب المُنفَعِل هو المادة وما تشمل عليه الطبيعة من غابات وهواء وماء وجبال وحقول وعشرات الألوف من الأشياء الخارجية، وهذه الطبيعة كلها من إنتاج الجانب الفعّال وخلقه. وعندئذ يكون في الكون قوة خالقة تخلق الأشياء وهي التي يسمّيها «جوهر وهي الله» وفيه أشياء مخلوقة وهي الأعراض أو العالم.

ومن هذا يتّضح لنا أن سبينوزا يقسم الكون إلى جوهر وعَرَض، إلى قديم وحادث، إلى الله والعالم المحسوس أما الجوهر أو الله، فهو حقيقة لا مادّة لها بخلاف عالم الأشياء. قد يساعدنا المقطع الآتي على توضيح فكرة سبينوزا «إني أتصوّر الله والطبيعة في صورة مختلفة تماماً عن الصورة التي يصوّرها المسيحيون المتأخّرون عادة لأنني أعتقد أن الله هو الأصل وليس الطارىء، وأن الله هو السبب لجميع الأشياء. أقول إن كل شيء كامن في الله وكل شيء يَحيَا ويتحرّك في الله، وإنني متّفق في هذا مع الرسول بولس، وربما أكون متّفقاً مع كل واحد من فلاسفة القديم على الرغم من أن طريقتي تختلف عن طريقتهم. وقد أجرؤ على القول إن رأيي هو نفس الرأي الذي جاء به العبرانيون في القديم، على كل حال لقد أخطأ فهمي أولئك الذين يقولون إن غرضي هو أن أبيّن أن الله والطبيعة شيء واحد، والقائلون بهذا يفهمون من لفظ الطبيعة كتلة معينة من المادة المُجَسّدة، إنني لا أقصد ذلك».

وهو يكتب مرة ثانية في رسالته عن الدين والدولة «إنني أقصد

بمساعدة الله نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغيّر أو سلسلة الأحداث الطبيعية» إن قوانين الطبيعة العامّة وأوامر الله الخالدة شيء واحد. وإن كل الأشياء تنشأ من طبيعة الله اللاّ نهائية كما ينشأ من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين. وإن الله بالنسبة إلى العالم كقوانين الدوائر بالنسبة إلى الدوائر كلها. فالله هو السلسلة السببية الكامن وراء كل الأشياء، وهو قانون تركيب العالم. وهذا الكون المتماسك عن الأعراض والأشياء من الله بمثابة الجسر في تصميمه وبنائه وتركيبه والقوانين الرياضية والميكانيكية التي بُنِيَ عليها.

فهي جوهر الجسر والقاعدة الأساسية التي بُنِيَ عليها، والتي بدونها يتداعى وينهار. وإن العالم نفسه مدعوم ومسنود ببنائه وقوانينه مدعوم بقوة الله كالجسر المدعوم في بنائه وتصميمه بالقوانين الرياضية والميكانيكية التي بُنِيَ عليها.

إن إرادة الله وقوانين الطبيعة اسمان يطّلعان على حقيقة واحدة، ويتبع ذلك أن كل الأحداث التي تقع في العالم إن هي إلاّ نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة، وليست نزوة من نزوات حاكم مُطلَق يجلس في النجوم، وليست هذه الآلية قاصرة على المادة والجسم فقط كما ذهب ديكارت، فإن سبينوزا يرى أنها تشمل الله والعقل أيضاً.

إن العالم جبري، وليس مقصوداً أو له غرض. إنه عالم مُجبَر يسير في طريقة لا مناص منها أو محيص. ولأننا نعمل من أجل غايات واعية مستيقظة فإننا نفترض أن جميع الاتجاهات والحوادث لها مثل هذه الغايات، ولأننا بشر فإننا نفترض أن جميع الحوادث

تنتهي إلى الإنسان، وأنها وُضِعَت بطريقة تصلح لحاجاته. ولكن هذا وَهْم كالكثير من الأوهام في تفكيرنا. إن جذور أعظم الأخطاء في الفلسفة تقع في إبراز أغراضنا البشرية والمقاييس والأشياء التي نفضّلها في سير العالم. ومن هنا نشأت مسألة الشرّ، فإننا نكافح لنوفّق بين شرور الحياة مع خير الله، ناسين الدرس الذي علّمه الله إلى أيوب أن الله فوق خيرنا وشرّنا، وأن الخير والشرّ نسبيان، وفي الغالب يعودان إلى أذواق البشر وغاياتهم.

وعندما يبدو لنا أيّ شيء في الطبيعة مُضحِكاً أو سخيفاً غامضاً أو شرّاً، فذلك لأننا ليست لدينا سوى معرفة قليلة بالأشياء، واننا جاهلون بنظام الطبيعة وتماسكها ككل واحد، ولأننا نريد أن تجري الأشياء وفقاً لتفكيرنا وآرائنا. مع أن ما يعتبره عقلنا سيّئاً أو شرّاً ليس شرّاً أو سيّئاً بالنسبة إلى نظام الطبيعة وقوانينها الشاملة الكليّة، بل بالنسبة إلى قوانين طبيعتنا الخاصّة المنفصلة. أما بالنسبة إلى كلمة الخير والشرّ فإنها لا تدلّ على شيء إيجابي في حدّ ذاتها لأن الشيء الواحد نفسه قد يكون في وقت واحد خيراً أو شرّاً، أو لا هذا ولا ذاك كالموسيقى مثلاً فإنها خير بالنسبة إلى مُنقَبِض النفس، وشرّ بالنسبة إلى النائِح الحزين الذي فَقَدَ شخصاً عزيزاً عليه، وهي ليست خيراً أو شرّاً بالنسبة إلى الميت.

إن الخير والشرّ اعتباران لا تعترف بهما الحقيقة الخالدة، والحق هو أن يصوّر العالم طبيعة اللّانهائي التامّة لا مُثُل الإنسان العليا المعينة فقط، وكما أن الخير والشرّ أمران اعتباريان فكذلك

القُبْح والجمال أمران اعتباريان أيضاً لا يدلّان على حقيقة ثابتة. «إنني لا أعزو إلى الطبيعة جمالاً أو قبحاً ولا نظاماً أو اضطراباً، والأشياء تُوصَف بالجمال أو القُبْح والنظام أو عدمه بالنسبة إلى مداركنا وتصوّرنا فقط. فإن كانت الحركة التي تستقبلها الأعصاب من الأشياء التي أمامنا بواسطة العين باعِثة للصحة فإنها تسمى جميلة، وإذا لم تكن كذلك تسمى قبيحة». وسبينوزا في هذه الفقرات يتجاوز أفلاطون الذي اعتقد أن آراءه في الفن والجمال ينبغي أن تكون قوانين الخلق وأحكام الله الأبدية.

هل الله شخص؟ وكما أدخل الإنسان شخصه في النظر إلى الحقيقة الخالدة من حيث الخير والشرّ والجمال والقبح فقد نظر إلى الله أيضاً من وجهة نظر بشرية محضة. أما سبينوزا فيرفض هذه النظرة رفضاً باتّاً، وينكر أن يكون الله مشخّصاً بأيّ معنىً من معاني هذه الكلمة، ويشير إلى الاعتقاد الشعبي السائد بين الناس في تصوير الله في صورة المذكّر لا في صورة المؤنّث، ويرفض بشجاعة تصوير الله بصورة المذكّر التي تنعكس عن تبعيّة المرأة للرجل وخضوعها له على هذه الأرض. ويُجيب سبينوزا على رجل اعترض عليه في تصويره الله بصورة مُبهَمَة غير شخصية بقوله: «عندما تقول إنني أُنكر بأن يكون لله بصر وسمع وإرادة وما إلى ذلك فإنك لا تعرف أيّ نوع من الله إلّهي وأظن أنك تعتقد بأن الإلّه أعظم كمالاً من الله الذي يتّصف بالصفات السابقة، وهذا لا يدعو إلى إثارة الدهشة في نفسي. لأنني أعتقد أن المثلث لو استطاع أن يتكلم لقال بنفس الطريقة على أن الله مثلث في أضلاعه ولقالت الدائرة إن

طبيعة الله دائرية في سموّها وهكذا يخلع كل شيء صفاته الخاصّة على الله».

وأخيراً، لا العقل ولا الإرادة ينطقان على طبيعة الله بالمعنى العادي الذي تُعزَى فيه هذه الصفات البشرية إلى الله، ولكن إرادة الله هي مجموع الأسباب كلها والقوانين كلها. وعقل الله هو مجموع العقول كلها. إن عقل الله كما يفهمه سبينوزا هو كل القوى العقلية المنتشرة في أرجاء المكان والزمان، وهو الوعي والإدراك المنتشر الذي يبعث الحياة في العالم كل الأشياء حيّة بدرجات والحياة والعقل وجه واحد لكل ما نعرفه من أشياء، كما أن الامتداد المادّي أو الجسم وجه آخر، وهذان العقل والجسم هما الوجهان أو الصفتان اللّتان بهما ندرك عمل الجوهر أو الله. وبهذا المعنى يمكن أن يُقال إن الله وهو الحقيقة الأبدية وراء تدفّق الأشياء له عقل وجسم، فلا العقل وحده ولا المادّة وحدها هي الله، ولكنه العمليات العقلية والعمليات الذرّيّة التي تشكّل تاريخ العالم المزدوج هـذه وأسبابها وقوانينها هي الله.

١٦ ـ المادة والعقل:

ما هو العقل، وما هي المادة؟ هل العقل مادّي كما يظن بعض الناس من ذوي الخيال المحدود، أو هل الجسم مجرّد فكرة كما يفترض بعض الخياليين؟ هل العملية العقلية هي السبب أم النتيجة لعملية الدماغ، أو أنهما مستقلّان ولا يمتّ أحدهما للآخر ويسيران في خطّين متوازيين كما ذكر مالبرانش.

ويُجيب سبينوزا على هذا التساؤل بقوله: إن العقل ليس مادة

والمادة فكراً وليست عملية الدماغ سبباً. كما أنها ليست نتيجةً أو أثراً وليست هاتان العمليتان مستقلتين ومتوازيتين، إذ ليس هنا عمليتان وليس هنا وجودان، بل هناك عملية واحدة نراها من الداخل فكراً، ومن الخارج حركة. هنا وجود واحد نراه من الداخل عقلاً ومن الخارج مادةً. ولكنه في الحقيقة ليس إلّا مزيج مندمج من الاثنين، والعقل والجسم لا يؤثّر أحدهما بالآخر لأنهما ليسا شيئين، بل شيئا واحداً، ولا يستطيع الجسم أن يحمل العقل على أنْ يفكّر، ولا يستطيع العقل أن يحمل الجسد على أن يبقى في حركة أو سكون أو يتّخذ وضعاً آخر. والسبب في ذلك بسيط وهو «أنّ حكم العقل ورغبة الجسم وميوله شيء واحد بعينه. وكل العالم متّحد بنفس هذه الطريقة المزدوجة. فأينما وجدت عملاً مادياً فليس ذلك إلّا جانباً واحداً من العملية الحقيقية التي لا يراها بوجهيها إلّا النظر الشامل الذي يمكنه أن يدرك العملية الباطنة المستترة وراء

الظاهرة المادية، والعملية العقلية الداخلية ترتبط في كل مرحلة مع العملية الخارجية المادية ونظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها. وبهذا فإن عنصر الفكر وعنصر المادة شيء واحد يبدو مرة فكراً ومرة امتداداً.

وبعد أن أزال سبينوزا الفرق بين الجسم والعقل وجعل منهما حقيقة ذات وجهين أو مظهرين، نراه يتّجه إلى تقليل الفرق بين العقل والإرادة، ويقول إنهما حقيقة واحدة وكلّ ما بينهما من فرق فهو فرق في الدرجة لا في النوع إذ لا يوجد في العقل ملكات ولا موجودات منفصلة تسمى عقلاً وإدارةً أو خيالاً أو ذاكرةً، لأن العقل

ليس وكالة للبيع تُتْجِر بالأفكار. ولكنه هو الأفكار نفسها في سيرها وتسلسلها، ولفظة العقل مجرّد كلمة مجرّدة موجزة نطلقها على سلسلة الأفكار كما نطلق لفظ الإرادة على سلسلة الأعمال والمشيئات. إن العقل والإرادة مرتبطان مع هذه الفكرة أو تلك الفكرة أو الرغبة كالصخرية في هذه الصخرة أو تلك الصخرة. وأخيراً الإرادة والعقل شيء واحد بعينه، لأن المشيئة فكرة طال بقاؤها في الشعور ثم تحوّلت إلى عمل، وكل فكرة تصير عملاً ما لم تؤخّرها فكرة معارضة. فالفكرة نفسها هي المرحلة الأولى لعملية عضوية متّحدة يتمّمها العمل الخارجي.

ويعتقد سبينوزا أن ما يُسمّى غالباً بالإرادة هو في الحقيقة رغبات أو غرائز أساسها جميعاً حفظ بقاء الفرد. إن ما يُسمّى غالباً إرادة، كالقوة الباعثة التي تقرّر استمرار الفكرة في الشعور ينبغي أن يسمّى بالرغبة التي هي جوهر الإنسان. إن الرغبة عبارة عن شهوة أو غريزة نشعر بها، ولكن الغرائز لا تعمل دائماً عن طريق الرغبة الواعية. إذ إن وراء الغرائز يكمن المجهود الغامض لحفظ البقاء، وسبينوزا يرى هذا المجهود في حفظ البقاء في جميع البشر تماماً كما يرى شوبنهور ونيتشة إرادة الحياة أو إرادة القوة في كل مكان. ومن النادر أن يختلف الفلاسفة فكلّ نشاط بشري مهما تنوّع صادر عن هذه الرغبة في حفظ البقاء.

كل شيء يحاول أن يُبقي على وجوده، وليس هذا المجهود لحفظ بقائه إلاّ جوهر حقيقته والقوة التي يستطيع بها الشيء أن يبقى هي قوام وجوده وجوهره، وكل غريزة هي خطة ارتقت بها الطبيعة

للمحافظة على بقاء الفرد. والسرور والألم هما إرضاء الغريزة أو تعطيلها، وهما ليسا سببين لرغباتنا، بل نتيجة لها، إننا لا نرغب في الأشياء لأنها تسُرّنا ولكنها تسُرّنا لأننا نرغب فيها ولا مَناص لنا من ذلك.

ويترتب على ذلك أن لا يكون للإنسان إرادة حرّة لأن ضرورة البقاء تقرّر الغريزة، والغريزة تقرّر الرغبة، والرغبة تقرّر الفكر والعمل، وقرارات العقل ليست سوى رغبات، وليس في العقل إرادة مُطلَقة أو حُرّة وهناك سبب يسير العقل في إرادة هذا الشيء أو ذاك، وهذا السبب يسيّره سبب آخر. وهذا يسيّره سبب آخر وهكذا إلى ما لا نهاية، يظن الناس أنهم أحرار لأنهم يدركون رغباتهم ومشيئاتهم، ولكنهم يجهلون الأسباب التي تسوقهم إلى أن يرغبوا أو يشتهوا. ويقارن سبينوزا الشعور بالإرادة الحرّة بحجر رُمِيَ إلى الفضاء وأن هذا الحجر لو وُهِبَ شيئاً من الشعور لظن أثناء رميه وسيره في الفضاء أنه يقرّر مَسار قذفه ويختار المكان والوقت الذي يسقط به على الأرض.

وبما أن الأعمال البشرية تعمل وِفق قوانين ثابتة كقوانين الهندسة، لذلك ينبغي علينا دراسة علم النفس في شكل هندسي وبطريقة رياضية. وفي هذا يقول سبينوزا: «سأكتب عن الكائنات البشرية وكأنني أكتب عن الخطوط والسطوح والأجسام الجامدة». «وقد حرصت على أن لا أسخر أو أندب أو ألعن أو أكسر الأعمال البشرية، بل أفهمها، ولذلك نظرت إلى العواطف لا باعتبار كونها رذائل وشروراً في الطبيعة البشرية، ولكن بوصفها خواصّ لازمة لها

كتلازم الحرارة والبرودة والعواصف والرعد وما شابهها لطبيعة الجو». إن هذا العدل وعدم التحيّز في البحث أضفى على دراسة سبينوزا للطبيعة البشرية تفوّقاً قال عنه فرويد العالم السيكولوجي إنه «أكمل دراسة قام بها فيلسوف أخلاقي حتى الآن». ولم يجد «شين» طريقة أفضل لمدح تحليل «بيلي» من مقارنته مع سبينوزا. وكتب يوهانس ميلر في موضوع الغرائز والعواطف «بالنسبة إلى علاقات العواطف إحداها للأخرى ماعدا حالاتها الوظائفية من المستحيل أن نقدّم دراسة أفضل من الدراسة التي وضعها سبينوزا بتفوّق لا يُبارَى».

١٧ ـ العقل والأخلاق:

وأخيراً تندرج الأخلاق في أشكال ثلاثة فقط، أي إن هناك ثلاث صور للمُثُل العليا والحياة الأخلاقية أولها: ما دعا إليه بوذا والمسيح من فضل الرحمة واللين والمحبة التي تدعو إلى المساواة بين الناس وتدفع الشرّ بالخير وتعتبر الحبّ هو الفضيلة وتميل في السياسة إلى الديمقراطية المطلقة. وثانيها: ما دعا إليه ماكيافيللي ونيتشه من فضائل العنف والرجولة التي تدعو إلى عدم المساواة بين الناس وتمجّد الحرب والفتح والحكم وتعتبر القوة هي الفضيلة وتعظّم الأرستقراطية الوراثية في الحكم. وثالثها: أخلاق سقراط وأفلاطون وأرسطو التي تنكر إمكانية تطبيق النوعين الأوّلين من الأخلاق تطبيقاً شاملاً وتعتقد أن العقل الناضج المثقف وحده هو الذي يستطيع أن يحكم تبعاً للظروف المختلفة، متى يجب أن يسود الحب ومتى ينبغي أن تتحكّم القسوة، وبذلك تكون الفضيلة

في نظر سقراط وأفلاطون وأرسطو هي العقل، ويدعو هؤلاء الفلاسفة إلى نظام من الحكم يجمع بين الأرستقراطية والديمقراطيـة في الحكومة.

هذه هي الصور الثلاث للأخلاق المثالية كما يراها بـوذا والمسيح وماكيافيللي ونيتشه وسقراط وأفلاطون وأرسطو. فالفضيلة في الأول هي الحب، والفضيلة في الثانية هي القوة، والفضيلة في الثالثة هي العقل.

ويجيء سبينوزا ويوفّق بحركة لا شعورية منه بين هذه الصور الفلسفية المتنافرة المتضاربة ويحبكها في وِحدة منسجمة ويقدّم لنا نظاماً أخلاقياً يُعَدّ أسمى ما وصل إليه الفكر الحديث.

يبدأ سبينوزا بحثه بأن يجعل السعادة هدفاً للأخلاق، ويُعَرّف السعادة ببساطة بكونها وجود اللذّة وانتفاء الألم. ولكن اللذّة والألم أمران نسبيان وليسا مطلقين وليسا حالتين معينتين بل انتقاليين. «إن اللذّة هي انتقال الإنسان من حالة كمال أقلّ إلى حالة أعظم كمالاً». واللذّة تأتي هنا من زيادة قوة الإنسان. «والألم هو انتقال الإنسان من حالة كمال أعظم إلى أخرى أقلّ كمالاً، وأنا أقول انتقال لأن اللذّة ليست كمالاً في حدّ ذاته: فلو وُلِدَ إنسان كاملاً لَمَا شعر بعاطفة اللذّة، ونقيض هذا يزيـد الأمر وُضـوحاً». إن جميـع العواطف والمشاعر تحرّك وانتقال نحو الكمال والقوة، أو انتقال وهبوط من الكمال والقوة، فالعواطف والمشاعر جميعها انتقال وتحرّك إلى القوة والكمال، أو هبوط منهما. ويقول سبينوزا: «أنا أفهم من العاطفة أوضاع الجسد التي تزيد فيه أو تنقص قوة العمل والتي تساعد أو تقيّد

هذه القوة وأفهم منها في الوقت ذاته الأفكار التي ترافق هذه الأوضاع». (إن نظرية العواطف هذه تنسب إلى جيمس ولانج، ولكن سبينوزا وضعها هنا بدقّة وإحكام أكثر من هذين العالِمَين النفسانيين، وتتّفق كثيراً مع ما وصل إليه البروفسور كانوي). فالعاطفة أو الشعور ليست خيراً أو شرّاً في نفسها، ولكن بمقدار ما تنقص أو تزيد من قوّتنا، «وأنا أقصد بالفضيلة والقوة نفس الشيء» لأن الفضيلة هي قوة العمل فهي نوع من المقدرة، «وكلما زادت مقدرة الإنسان في الاحتفاظ ببقائه والبحث عمّا ينفعه كلما زادت فضيلته». ولا يطلب سبينوزا من الإنسان أن يضحّي بنفسه من أجل مصلحة الآخرين، إنه أكثر ليناً وتساهلاً من الطبيعة. والأنانية عند سبينوزا نتيجة لازمة للغريزة العليا. وهي غريزة الاحتفاظ بالنفس «لا يهمل إنسان شيئاً نافعاً له إلاّ إذا كان يرجو خيراً أعظم منه». وهذا في نظر سبينوزا معقول جداً، فإذا كان العقل لا يطلب شيئاً يتعارض مع الطبيعة لذلك يجب على كل إنسان أن يحبّ نفسه ويبحث عمّا يفيده ويسعى إلى كل شيء يؤدّي به في الحقيقة إلى حالة أعظم من الكمال، وإن كل إنسان يجب أن يحاول المحافظة على بقائه كلما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وهكذا فإن سبينوزا لا يُقيم أخلاقه على محبة الآخرين وطبيعة الخير في الإنسان كغيره من المُصلِحين المثاليين، ولا على الأنانية وطبيعة الشرّ في الإنسان كالمُحافظين الكلبيين، ولكنه يقيمها على ما يعتبرها أنانية لا مفرّ منها ولها مايبرّرها. إن نظام الأخلاق الذي يدعو الناس إلى الضعف ويعلّم الإنسان أن يكون ضعيفاً هو نظام لا قيمة له وغير جدير بالاهتمام. إن

أساس الفضيلة ليس إلاّ مجهود الإنسان في الاحتفاظ ببقائه، وسعادة الإنسان تتألّف من قوة الإنسان على حماية وجوده. . .

وسبينوزا مثل نيتشه لا يؤمن بالتواضع، والتواضع في نظره نِفاق وتملّق من جانب مَن له غرض، أو خجل وهو من صفات العبيد. ويدلّ على الضعف والعجز بينما جميع الفضائل في نظر سبينوزا متفرّعة عن القوة والمقدرة. ويترتّب على هذا أن يكون لوم الضمير أو الندامة نقصاً وليس فضيلة، والندم والتأسّف يُضاعِف من شقاء الإنسان ويزيد في ضعفه. ولكن سبينوزا لا يُسرِف في تضييع الوقت في القَدْح والذمّ في التواضع مثل نيتشه الفيلسوف الألماني، لأن التواضع أمر نادر بين الناس. وكما قال شيشرون أعظم خطباء الرومان وفلاسفتهم وحتى الفلاسفة الذين يضعون الكتب في مسرح التواضع يحرصون على وضع أسمائهم على غلاف الكتاب رغبة منهم في إظهار أسمائهم والدعاية على الفخار أو الكبر إن لم يكن مقروناً بالعمل. إن الكبرياء أو الخيلاء تُثير الأذى والضرر وتبعث القلق والإزعاج بين الناس، والإنسان المتكبّر يتحدّث عن أعماله العظيمة وينسب أعمال الشرّ إلى الآخرين، ويَبتَهج في مجلس الناس الذين دونه في المرتبة والمنزلة الذين يسبّحون بكماله ويطرون أعماله ويستغلّونه إلى أن يصبح ضحيّة الذين يمجّدونه ويحرقون بُخور المدح والثّناء بين يديه أكثر من غيرهم. إذ ليس بين الناس مَن يُؤخَذ بالتملّق والمداهَنَة والإطراء أكثر من الشخص المتكبّر الفَخور.

حتى هذا الحدّ نجد فيلسوفنا اللطيف يعرض علينا أخلاقاً إسبارطية، أو بعبارة أوضح نوعاً من الأخلاق كانت تسير عليها

إسبارطة. ولكنه يخفّف من نغمته هذه في مقاطع أخرى. فهو يُبدي دهشته من كثرة الحسد والحقد والبغض وتحقير الناس بعضهم لبعض وتصغيرهم لبعض، ولا يرى عِلاجاً لأمراضنا الاجتماعية إلاّ بالتخلّص من هذه النزعات والمشاعر السيئة وأمثالها، وهو يعتقد أن التخلّص من هذه النزعات الخبيثة أمر سهل وميسور، فالبغض مثلاً يمكن التغلّب عليه بالحبّ أكثر من تبادل البغض. لأن البغض يشتعل بسبب تبادل الشعور فيه. أما الذي يحسّ في نفسه بأنه محبوب من الشخص الذي يبغضه فإنه يصبح فريسة للعـواطف المتضاربة عواطف الحبّ والبغض، وبما أن الحب (كما يعتقد سبينوزا بتفاؤل كبير) ينزع إلى توليد الحب، لذلك فإن بغضه يذوب ويفقد قوّته. إن البغض اعتراف منّا بنقصنا وخوفنا. إننا لا نبغض عدوّاً نثق بأننا في وسعنا التغلّب عليه، إن ذلك الذي يريد أن ينتقم من شخص أصابه منه الأذى يصبّ بغضه عليه سيعيش في شقاء وتصبح حياته لا تُطاق. أما الذي يحاول أن يدفع البغض بالحبّ فإنه يكافح من أجلِ هذه الغاية بسعادة ولذّة وثقة، وفي وسعه أن يقاوم بالتساوي رجلاً أو عدّة رجال، ومن النادر أن يحتاج إلى مساعدة أولئك الذين يتغلّب عليهم يستسلمون له عن طيب خاطر وسرور، إن التغلّب على العقول لا يأتي عن طريق السلاح والعُنْف، ولكن عن طريق الحب وعظمة النفس ﴿ ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليٌّ حميم ﴾[فصّلت: ٣٤].

ولكن على الرغم من هذه النزعة المسيحية نحو الحب، فإن أخلاق سبينوزا أخلاق يونانية في جوهرها أكثر منها مسيحية. لأنه

يعتبر محاولة الفهم الأساس الأول والأوحد للفضيلة وهو بهذا يتّفق مع سقراط تماماً الذي ذهب إلى أن الفضيلة هي المعرفة. إننا تتقاذفنا الأسباب الخارجية من كل ناحية ونتحرّك كأمواج تدفعها رياح مُعاكِسة لا نعرف شيئاً عن مصيرنا والإنسان إذا تحكّمت به العواطف لا يرى إلّا جانباً واحداً من الموقف، وبالفكر وحده يستطيع الإنسان أن يرى موقفه من جميع نواحيه. إن العاطفة فكرة ناقصة والعواطف الغريزية عظيمة كقوة دافِعَة، ولكنها خطيرة كمُرشِد لنا، لأن كل واحدة من الغرائز تبحث عن إشباع رغباتها غير مهتمّة بمصلحة الشخصية كلها. أيّ دمار نزل بالناس بسبب الإفراط في الطمع وحبّ الخصام أو الشهوات حتى غدوا عبيد غرائزهم التي تسيطر عليهم. إن العواطف التي تهاجمنا كل يوم مرتبطة بجزء من الجسد الذي يتأثّر بها أكثر من بقيّة الأجزاء والعواطف متطرّفة وتمنع العقل من التفكير إلّا في موضوع واحد ولا يعود يقوى على التفكير في الأشياء الأخرى، ولكن الرغبات التي تنبعث من اللذّة أو الألم التي لها ارتباط مع جزء أو أجزاء معينة من الجسم لا فائدة للإنسان منها بالمرّة.

إن هذا كله طبعاً هو التمييز الفلسفي القديم بين العقل والعاطفة، ولكن سبينوزا يُضيف على ما جاء به سقراط والرّواقيون ناحيةً هامّةً، فهو يُعرّف بأن العاطفة تكون عمياء إذا تجرّدت عن العقل وأن العقل يكون ميتاً إذا تجرّد عن العاطفة، وأن العاطفة لا تُكبَح أو تُكبَت إلّا بعاطفة مُعاكسة لها أقوى منها، فبدلاً من عُقْم معارضة العقل للعواطف ومحاولة كَبْتها والسيطرة عليها وهو نزاع

ينتهي بانصهار العواطف الأكثر رسوخاً وتأصّلاً وقِدَماً. يرى سبينوزا أن نحارب العواطف الهوجاء التي لا تقوم على العقل بالعواطف التي يسندها العقل وبذلك يتعاون العقل والعواطف على الوصول إلى الهدف المطلوب. ويقول سبينوزا إن الفكرة يجب أن لا تنقصها حرارة الرغبة، كما أن الرغبة يجب أن لا ينقصها ضوء الفكرة، لأن العاطفة لا تظلّ عاطفة إذا ما تكوّنت في الذّهن عنها فكرة واضحة جَليّة. وبعبارة أوضح كلما استطاع العقل أن يحوّل ما فيه من عواطف إلى أفكار كلما صار أقوى وأبعد عن أن تؤثّر عليه العواطف الجامحة. وشهوة الإنسان إن كان مصدرها الذي تولّدت عنه فكرة مُبهَمَة ناقصة غدت عاطفة. أما إذا نشأت عن فكرة مضبوطة واضحة كانت فضيلة محمودة، فكلّ ما يعمله الإنسان ويكون مبنيّاً على أساسٍ من العقل والتفكير لا على المشاعر والعواطف فهو عمل فاضل. وإذن لا فضيلة في رأي سبينوزا إلاّ بالعقل. إن جميع الشهوات تكون عواطف فقط ما دامت تقوم على أفكار غير سديدة أو مناسبة وتتحوّل هذه العواطف إلى فضائل عندما تتولّد عن أفكار سديدة.

إن أخلاق سبينوزا تسير مع فكرته فيما وراء الطبيعة، فكما أن العقل في الميتافيزيقا يحاول أن يدرك القانون الكامن وراء الأشياء الجزئية التي تقع تحت الحسّ فهو يقرّر هنا أن العقل يجب أن يضع قانوناً ينظّم رغبات الإنسان المتنافرة. وبعدئذ يستطيع الإنسان أن يسلك سلوكاً يتّفق مع ما يُمليه العقل الذي يُعيننا على أن ننظر إلى المواقف المختلفة نظرة واسعة شاملة تنفذ بمساعدة الخيال إلى أبعد

النتائج. فبالعقل والخيال معاً يستطيع الإنسان أن يتنبأ بما عساه يحدث، وبهذا يستطيع أن يتحكّم في مستقبله وأن يحرّر نفسه من الكثير من القيود.

بهذا وحده يكفل الإنسان حريته إذ الحرية الحقّة هي سيطرة العقل وفاعليته، وهي التخلّص من أغلال العواطف العمياء التي لا تسترشد بهدف العقل، ولن يكون الإنسان حُرّاً إلاّ بقدر ما هو عالم عاقل. ولكي تكون إنساناً كاملاً لا ينبغي أن تتحرّر من قيود المجتمع ونظامه، لأن سموّ الإنسان هو في التحرّر من فرديّة الغرائز وتحكّمها، وبهذا وحده يكمل الإنسان الحكيم. إن الإنسان الحكيم في نظر سبينوزا يختلف في شخصيته عن شخصية البطل الأرستقراطي الذي تحدّث عنه أرسطو. وهو أقلّ من الإنسان الأعلى المثالي الذي تحدّث عنه نيتشه، ولكنه أكثر إلفةً وهدوءاً واتّزاناً عقليّاً.

إن الرجال الحكماء في نظر سبينوزا هم رجال صالحون بفضل عقولهم. رجال يسترشدون العقل في البحث عمّا ينفعهم ويحبّون لأنفسهم ما يحبّونه لغيرهم، وكونك عظيماً لا يعني أنك فوق الإنسانية وتتحكمّ بالآخرين، بل يعني أن تقف فوق الشهوات وأن تحكم نفسك بنفسك. إن حكم الإنسان لنفسه هو أعظم ما يطلبه من حرية وهي حرية أنبل من التي يسمّيها الناس بالإرادة الحرّة لأن الإرادة ليست حرّة، وقد لا يكون هناك إرادة، وهذا لا يعني أن يفترض الإنسان لأنه ليست له إرادة حرّة أنه ليس مسؤولاً عن سلوكه وأعماله وبناء حياته من الناحية الأخلاقية.

إن عقيدتنا بالجبر تُصلِح من حياتنا الأخلاقية وتعلّمنا أن لا

نكره أو نسخر من أحد أو نغضب من أحد، وأن الناس بَراءٌ مما يقترفون من آثام، وأن تأخذنا الرحمة في معاقبة الأشرار لأنهم لا يعلمون ما يفعلون.

كما أن الجبرية تقوّينا على احتمال متاعب الحياة وأرزائها لأننا نتذكّر أن جميع الأشياء تسير وفقاً لقوانين الله الأبدية. وربما تعلّمنا محبّة الله العقلية وأن نتقبّل قوانين الطبيعة بسرور. إن الإنسان الذي يرى الأشياء تسير وفقاً لقوانين الله لن يستاء أو يتذمّر مع أنه قد يقاوم، لأنه يرى الأشياء تسير تحت نظام أبَدي معيّن، وبذلك يرتفع الإنسان من لذّات العواطف المتقلّبة إلى صفاء الفكر والتأمّل السامي الذي يرى جميع الأشياء أجزاء من نظام وتطوّر أبدي خالـد، ويتعلّم الابتسام في وجه الأمور الحتمية التي لا مَفرّ منها ولا مَناص من وقوعها. ويتعلّم الدرس القديم بأن الله ليس شخصية متقلّبة الأهواء مُنهَمِكاً في شؤون المتعبّدين له وأمورهم الخاصّة. ولكنه الثابت المُدَبّر لنظام الكون. لقد ذكر أفلاطون نفس هذه النظرية بكلمات جميلة حيث قال: إن الذي يركّز فكره وعقله على حقيقة الكون والوجـود لن يكون لديه وقت لينظر إلى شؤون الناس التافهة، أو تأخذه الغيرة، أو يستبدّ به العداء في الصراع معهم. لأن عينيه دائماً متّجهة إلى المبادىء الثابتة المستقرة، وفي هذا يقول نيتشه: «إن ما هو ضروري لا يضرّني لأن حبّ القدر نواة طبيعتي». إن هذه الفلسفة الجبرية تعلّمنا أن لا نفكّر كثيراً بالموت، لأن الإنسان الحرّ لا يفكّر في شيء أقلّ من تفكيره في الموت. وحِكمته التأمّل في الحياة لا في الموت. كما أنها تخفّف من أنانيتنا وحبّنا لذاتنا، وقد تؤدّي بنا

إلى الاستسلام والتواكل والاستكانة المعروفة عن أهالي الشرق، ولكنها أساس لا بدّ منه للحكمة والقوة.

١٨ ـ الـــدين والخلود:

لقد دَعَا سبينوزا في فلسفته حتى إلى حبّ العالم الذي عاش فيه منبوذاً ووحيداً. لقد خفّف عنه بعض الوقت اعتقاده بأن العالم يسيّره قانون ثابت مُبهَم، ولكن روحه الدينية حوّلت هذا العالَم إلى شيء محبوب جداً، فقد حاول أن يدمج رغباته الخاصّة مع النظام الشامل للأشياء ويصبح جزءاً لا ينفصل عن الطبيعة. وهو يقول: «إن أعظم الخير هو معرفة الاتحاد بين العقل والطبيعة كلها، والحقيقة أن انفصالنا الفردي مجرّد وهم. إننا أجزاء من مجرى القانون والسبب العظيم، أجزاء من الله. إننا أشكال من وجود أعظم من أنفسنا وهو باقٍ لا ينتهي بينما نحن فانون. إن أجسامنا خلايا في جسم الجنس، وجنسنا طارىء عَرَضي في رواية الحياة، وعقولنا أضواء متقطّعة من ضوء أبدي. ولأن الإنسان جزء من الكَلّ فهو خالد لأن العقل الإنساني لا يفنى كله مع الجسم الإنساني إذ إن جزءاً من العقل الإنساني سيبقى، وهذا الجزء الخالد هو الذي يدرك الأشياء، وكلما أدركنا الأشياء أكثر كلما كانت أفكارنا أبدية أكثر». وهنا يبدو سبينوزا أكثر غموضاً من العادة، وعلى الرغم من نزاع لا ينتهي بين المفسّرين والشّارحين له فإن لغته لا تزال تتحدث بطريقة مختلفة إلى عقول مختلفة.

وهنا يختلف المفسّرون في تفسير ما يقصده سبينوزا من معنى الخلود فيذهب بعضهم إلى أنه يريد به الشُّهْرة أو المركز، حيث يبقى

أجمل ما في تفكيرنا وحياتنا أثراً خالداً على مرّ السنين. وبعضهم يرى أن سبينوزا عندما يتكلّم عن الخلود إنما يعني خلوداً فردياً شخصياً، ومع ذلك فهو يفرّق بين الأبدية والبقاء فيقول: «إننا إذا وجّهنا اهتمامنا إلى الرأي السائد في الناس نجدهم يدركون أبدية عقولهم ولكنهم يخلطون بين الأبدية والبقاء وينسبونها إلى الخيال أو الذاكرة التي يعتقدون ببقائها بعد الموت. ولكنه مثل أرسطو على الرغم من أنه يتحدّث عن الخلود فإنه ينكر بقاء الذاكرة الشخصية. «إن العقل لا يقدر على التصوّر أو التذكّر إلاّ إذا كان في الجسم». وهو لا يعتقد بالثواب والعقاب في الآخرة، فهو يقول: «إن الذين ينظرون إلى الفضيلة على أساس كونها إذلال النفس ويتوقعون أن يجزيهم الله على قدر إذلال نفوسهم ويعتقدون بزيادة ثوابهم كلما ازدادوا إذلالاً واستعباداً لنفوسهم لأبعد ما يكونون عن فهم الفضيلة فهماً صحيحاً، لأن الفضيلة وعبادة الله هي السعادة نفسها والحرية الكبرى»، ليس النعيم ثواب الفضيلة، ولكن الفضيلة نفسها هي النعيم والسعادة.

وبهذا ينتهي كتاب الأخلاق ومن النادر أن نجد كتاباً حَوَى مثل هذا التفكير الغزير، وأثارَ مثل هذه التعليقات الكثيرة، كما أنه لا يزال ميدان معركة ضارية لتفسيرات مختلفة، وقد يكون ما ورد فيه من ميتافيزيقا خطأً، وما ذُكِرَ فيه من نواحي سيكولوجية ناقصاً، وماجاء فيه من لاهوت غامضاً، ولكن لا يَسَع الإنسان إلاّ أن يقف موقف الاحترام والتقدير أمام جوهر الكتاب وعمقه وروحه. وفي المقطع الأخير من هذا الكتاب تشعّ علينا روح سبينوزا في بلاغة سهلة لا تكلّف فيها.

«وهكذا فقد أكملت كل مـا أردت أن أُظهِره حول سلطان العقل على العواطف، أو حرية العقل الذي يبدو واضحاً في تقدّم الإنسان العاقل وتفوّقه على الجاهل الذي تسوقه الشهوة فقط، كما أن الجاهل لا يتمتع إطلاقاً براحة العقل وقناعة الحقيقة ولو مرة واحدة ويعيش لا يعرف نفسه والله والأشياء. أما العاقل فلا تحرّكه نفسه إلا قليلاً ويعرف وجوده والله والأشياء ويتمتّع براحة العقل ورضـا دائماً. ومن الممكن اكتشاف الطريق الذي يؤدّي إلى ما أوضحته على الرغم من صعوبته. ومن الواضح أن يكون صعباً لندرة وجوده، إذ إن جميع الأشياء العظيمة الممتازة تكون صعبة ونادرة».

١٩ ـ الرســالة السياسية:

لم يبقَ أمامنا الآن سوى الرسالة السياسية التي كتبها سبينوزا في سنــواتـه الأخيــرة. ولكن المـوت اختــطفــه بغتــة قبــل أن يُتِمّ كتابتها. ولكنها جاءت مليئة بالأفكار على الرغم من قصرها. ولا يَسَع الإنسان إلاّ أن يشعر بالخسارة الجسيمة بانتهاء حيـاة هذا الفيلسوف في البرهة التي بلغ فيها أوج نضوجه الفكري. لقد وضع سبينوزا الذي كان صديقاً إلى ديويت الجمهوري فلسفة سياسية عبّرت عن آمال الأحرار والديمقراطيين في هولندا في ذلك الوقت. وأصبحت إحدى المنابع الأساسية لجدول الأفكار التي بلغت أوجها في ردّ ســوء الثورة الفرنسية. لقد وضع سبينوزا فلسفته السياسية التي يؤيّد فيها الديمقراطية في نفس العصر الذي كان فيه «هوبز» يمجّد الملكية المطلَقة في إنجلترا ويستنكر ثورة الشعب الإنجليزي

على الملكية بنفس الشدّة التي كان ملتون يدافع فيها عن هذا الشعب.

يعتقد سبينوزا بأن الفلسفة السياسية تنبع من التمييز بين النظام الطبيعي والأخلاق، أو بعبارة أوضح بين حياة الإنسان البدائية قبل تنظيم المجتمعات وبين حياته بعد تنظيم المجتمعات. وهو يرى بأن الناس كانوا يعيشون قبل نشأة المجتمع في فوضى بغير قانون أو تنظيم اجتماعي. ولم يكن لديهم مفهوم عن الصواب والخطأ أو العدل والظلم، وكانت القوة عندهم هي الحق.

ولم يكن في هذه الحالة الطبيعية التي كان يعيش فيها الإنسان قبل تنظيم المجتمع شيئاً يسمى خيراً أو شرّاً. لأن كل إنسان في هذه الحالة الطبيعية لا ينظر إلاّ إلى مصلحته فقط. ولا يعتبر نفسه مسؤولاً أمام أحد خَلاَ نفسه. وليس لأحد سلطة قانونية عليه، لذلك من المستحيل إدراك معنى الفضيلة في هذه الحالة الطبيعية لأن معنى الفضيلة لا يمكن إدراكه أو تصوّره إلاّ في الحياة المدنية، حيث يتقرّر بالموافقة العامّة وإجماع الآراء ما هو الخير وما هو الشر. ويصبح كل واحد مسؤولاً أمام الدولة.

إن قانون الطبيعة وشريعتها لا يقيّد رغبات الإنسان، ولا يعارض الصراع بين الناس، ولا يمنع الخيانة والبغض أو أيّ شيء تشتهيه النفس.

ونستطيع أن نلمس قانون الطبيعة هذا، أو بعبارة أوضح قانون الغاب أو انعدام القانون إطلاقاً في سلوك الدول بعضها مع بعض،

إذ لا وجود لمحبة الغير بين هذه الدول، لأن القانون والأخلاق لا توجد إلّا في ظلّ نظام مُتّفق عليه، وهذا يعني وجود سلطة مشتركة مُعتَرَف بها.

إن حقوق الدول هي حقوق الأفراد سابقاً، والقوة والحق شيء واحد بالنسبة لها، وكلّ دولة من هذه الدول تسعى لمنفعتها بغض النظر عمّا إذا كان هذا حقّاً لها أو يتضارب مع مصالح غيرها، وإذا استطاعت الدولة أن تظفر بإقليم أو بلد كان حقّاً لها. وما ذكرناه عن الدول يسري على فصائل الحيوان التي لا يجمعها نظام أو يقيّدها قانون، والقوي منها يأكل الضعيف ويفعل به ما يريد.

ولكن حاجة الناس بعضهم لبعض استدعت تبادل المساعدة فيما بينهم وهذا أدّى إلى استبدال الحالة الطبيعية التي كانت السيادة فيها للقوة إلى حياة المجتمع المنظّم الذي يسود فيه القانون والحقوق. لأن حياة العُزلة بعيداً عن المجتمع تُثير في الناس الخوف، كما أن الإنسان الذي يعيش في عُزلة ليست لديه القوة الكافية للدفاع عن نفسه وتأمين ضروريات معيشته، وهذا أدّى إلى اتجاه الإنسان إلى إقامة مجتمع منظّم ليحمي نفسه ضدّ الأخطار التي يتعرّض لها، لأن قوة الفرد وحده لا تكفي لمواجهة هذه الأخطار. ولا بدّ للناس من إقامة مجتمع وتبادل المساعدات فيما بينهم. إن الناس ليسوا مُهَيّئين بطبعهم لاحتمال النظام الاجتماعي، ولكن الخطر هو الذي ولّد فيهم الاجتماع، والاجتماع يقوّي الغرائز الاجتماعية. إن الناس لم يُولَدوا مواطنين اجتماعيين، ويجب تدريبهم وإعدادهم على ذلك.

إن النزعة الفردية تسود معظم الناس وهي متأصّلة في قلوبهم. وفي نفوسهم ثورة على القانون والعُرْف والتقاليد، والغرائز الاجتماعية أضعف من الغرائز الفردية ومتأخّرة عنها وتحتاج إلى تقويتها وتعزيزها. والإنسان ليس خيِّراً أو صالحاً بطبيعته (كما اعتقد روسو). إننا نحبّ مَن يشبهنا في شكلنا، ونشعر بالعطف والشفقة لا على مَن نحبّه فقط، ولكن على ما يشبهنا أيضاً، ومن هنا ينشأ تقليد العواطف، وأخيراً تنشأ درجة من الضمير. إن الضمير على كل حال ليس فطرياً ولكنه مُكتَسَب، ويختلف باختلاف الأرض والمكان، وهو وديعة في عقل الفرد النامي، وبالضمير يخلق المجتمع لنفسه حليفاً وصديقاً ضدّ روح الأنانية الفردية الطبيعية عدوّة كل مجتمع.

وأخذ الإنسان تدريجياً يتنازل عن قوّته وسيادته الفردية التي كانت لديه في حياته البدائية الطبيعية إلى سلطة الجماعة القانونية في المجتمع المنظّم، ولا زالت القوة هي الحق، ولكن قوة الجماعة كلها حدّدت من قوة الفرد بأن يتّفق استخدامه لقوته مع حرية الآخرين من أفراد المجتمع. لقد تنازل الفرد عن جزء من قوّته وسيادته الطبيعية إلى الجماعة المنظّمة مقابل توسيع مدى ما تبقّى له من القوة والسيادة، فقد تخلّينا مثلاً عن حق العنف والغضب لتأمين أنفسنا من خطر أعمال العنف من جانب الآخرين. أو بعبارة أوضح فقد تنازلنا عن أعمال العنف مقابل تنازل الآخرين عن أعمال العنف. إن القانون ضروري لأن الناس تسيطر عليهم العواطف والأهواء. ولو كان الناس جميعاً مَسُوقين بالعقل لما كان المجتمع في حاجة إلى القوانين. والقانون الكامل بالنسبة إلى الأفراد بمثابة العقل

الكامل من العواطف، وستكون مهمة القانون تنسيق القوى المتنازعة في المجتمع لتجنيبه الدمار وزيادة سلطة الجماعة. وكما ذهب سبينوزا في الميتافيزيقا إلى أن العقل هو البصيرة المدركة للنظام بين الأشياء، وكما ذهب في «الأخلاق» إلى أن العقل إقامة النظام بين الرغبات فهو أيضاً في السياسة إقامة النظام بين الناس. فالدولة الكاملة ينبغي أن لا تحدّ من قوة مواطنيها إلّا إذا أدّت هذه القوة إلى إلحاق الضرر والأذى بأفراد المجتمع، وينبغي على الدولة أن لا تنزع حرية مواطنيها إلّا إذا أضافت في مكانها حرية أوسع منها.

ليست الغاية الأخيرة من الدولة التسلّط على الناس أو كبحهم بالخوف، ولكن الغاية منها أن تحرّر كل إنسان من الخوف كي يعيش ويعمل في جوٍّ تامّ من الطمأنينة والأمن. ويعيش في وِئام مع جيرانه فلا يضرّهم ولا يضرّونه.

إنني أُكرّر القول بأن الغاية من الدولة ليست تحويل الناس إلى وحوش كاسرة وآلات صَمّاء ولكن الغاية منها تمكين أجسامهم وعقولهم من العمل في أمن واطمئنان، وأن تُرشِدَهم إلى حياة تسودها حرية الفكر والعقل كيلا يبدّدوا قواهم في الكراهية والغضب والغدر ولا يظلم بعضهم بعضاً. وهكذا فإن الدولة هي الحرية في الحقيقة.

إن هدف الدولة هو الحرية لأن عمل الدولة هو ترقية النموّ والتطور. والنموّ يتوقف على المقدرة وتوفّر الحرية. ولكن ماذا يفعل الناس لو كبَتت القوانين النموّ وخنقت الحرية؟ وماذا يفعل الناس لو اتّجهت الدولة إلى إيثار مصلحة الطبقة الحاكمة والتسلّط على

الشعب واستغلاله، وسعى الحكّام إلى الاستئثار بالمناصب والكراسي وعدم إفساح المجال لغيرهم للوصول إلى الحكم؟ ويُجيب سبينوزا على هذه الأسئلة بوجوب إطاعة القوانين حتى ولو كانت جائرة وظالمة ما دامت الحكومة لا تمنع الناس من حرية الكلام والاحتجاج للوصول إلى تغيير الأوضاع بالوسائل السلمية. إذ إن حرية الكلام والاحتجاج والنقد ستؤدّي في النهاية إلى تغيير الأوضاع الفاسدة بالوسائل السلمية. يعترف سبينوزا ببعض المساوىء الناجمة عن مثل هذه الحرية، ولكنه يقول لا يمكننا تجنّب المساوىء في حلّ قضية من القضايا مهما أُوتينا من حكمة، والناس غير معصومين عن الأخطاء. إن القوانين التي تقيّد حرية الكلام والفكر والنقد تهدم جميع القوانين في الدولة، لأن الناس لن يلبثوا زمناً طويلاً على احترامهم للقوانين التي لا يجوز لهم نقدها.

وكلما زادت الحكومة في مكافحة حرية الكلام وخنقها كلما زاد الشعب عناداً في مقاومتها، ولن يتصدّى لمقاومة هذه القوانين أصحاب الشَّرَه والطمع من رجال المال، بل أولئك الذين تدفعهم ثقافتهم وأخلاقهم وفضائلهم إلى اعتناق الحرية. فقد جُبِلَ الناس بوجهٍ عامّ على الّا يطيقوا كَبْت آرائهم التي يعتقدون بأنها حق، وألّا يصبروا على محاربتها واعتبارها جرائم ضدّ القانون، وعندئذ لا يعتبر الناس أن مَقْت القوانين والإمساك عن مقاومة الحكومة عار وخزي، بل شرف عظيم.

وينتهي سبينوزا كأيّ مواطن أمريكي دستوري صالح بقوله: «لو جعلنا الأعمال وحدها أساس المُقاضاة والمُرافَعَة وتدخّل القانون

وأطلقنا الحرية للكلام والنقد، لكنّا بذلك قد جرّدنا الثورة من جميع مبرّراتها ومسوّغاتها».

فكلما قلّت رقابة الدولة على العقل ازداد المواطن والدولة صَلاحاً. وبينما نجد سبينوزا يعترف بضرورة الحاجة إلى الدولة فهو لا يثق بها، ويعرف أن الحكم مَفسَدة ويفسد حتى الصالحين. ولا ينظر بعين الرضى إلى امتداد سلطة الدولة من أجسام الناس وأعمالهم إلى نفوسهم وأفكارهم، لأن هذا يؤدّي إلى توقّف نموّ الجماعة وموتها. وهكذا فهو يعارض سيطرة الدولة على التعليم وخصوصاً في الجامعات. إن المؤسسات العلمية العامّة التي تُنفِق عليها الحكومة لا تستهدف تنمية إمكانيات الناس الطبيعية بل تقييدها. إذ إن العلوم والفنون تزدهر أكثر في المعاهد العلمية الحرّة إذا سمح لكل إنسان بالتعليم على مسؤوليته ومجازفته كيف السبيل إلى إيجاد وسيلة وسط بين الجامعات الحكومية والجامعات الخاصّة، وهي مشكلة لم يقدر سبينوزا على حلّها. لقد كان يستهدف على ما يلوح نوعاً من التعليم العالي مماثلاً لذلك التعليم الذي ازدهر في اليونان، وهو لا يقوم على المعاهد، بل على الأفراد كالمعلّمين السفسطائيين الذين كانوا يتجوّلون من مدينة إلى أخرى، وكان تعليمهم مستقلاً وبعيداً عن السيطرة العامّة أو الخاصّة.

إذا نال الناس هذه الحرية، فلن يضيرهم أيّ نوع من أنواع الحكومة تتولّى أمورهم، سواء أكانت ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية أو غيرها. وهنا سبينوزا يميل إلى تفضيل الحكومة الديمقراطية. أيّ نوع من أنواع الحكومة يفي بالغرض ما دام

يستهدف تربية الفرد وتوجيهه إلى تفضيل حق الجماعة العامّ على مصلحته الخاصّة، وهذه هي مهمة المشرّعين وواضِعِي القوانين. ويصف سبينوزا الحكومة الملكية بكونها قادرة، ولكنها مستبدّة وظالمة وعسكرية. وهو يعارض وضع السلطة في يد رجل واحد فيقول:

يظن الناس أن وضع السلطة كلها في رجل واحد يؤدّي إلى السلام وتوطيد الأمن وتوحيد الصفوف في الدولة. إذ لا نجد دولة بين الدول لبثت أمّداً طويلاً ولم تتعرّض لحوادث وتغييرات هامّة تعكّر صَفْوَ السلام والأمن فيها كدولة الأتراك التي يحكمها رجل واحد. ومن جهة أخرى لا نجد بين الدول أقصر أجَلاً وأقلّ عمراً وأكثر عصياناً وتمرّداً من الدول الشعبية أو الديمقراطية. ولكن إذا كانت العبودية والوحشية والخضوع تدعى سلاماً فليس أتعس للناس من هذا السلام. ولا شك أن النزاع بين الآباء والأبناء أشدّ وأكثر من النزاع بين السّادة والعبيد. ومع ذلك فليس في صالح الأسرة أن يتحوّل حقّ الأب في إدارتها وتوجيهها إلى امتلاكها ومعاملة أولاده معاملة العبيد. ومن هذا يتّضح لنا أن وضع السلطة كلها في يد رجل واحد يؤدّي إلى العبودية لا إلى السلام.

ويضيف سبينوزا إلى ما تقدّم كلمة عن الدبلوماسية السرّيّة.

يتشدّق الذين يتعطّشون إلى السلطة المُطلَقة بقولهم إن مصلحة الدولة تفترض تسيير شؤونها في جوٍّ من السرّيّة والتكتّم الشديد حرصاً على سلامتها ومنعاً من تسرّب أخبارها إلى العدو. وهذا التكتّم يستحيل إيجاده في دولة ديمقراطية تطلع الشعب على

سياستها. ولكن مثل هذه الأقوال التي تحاول إخفاء نواياها وراء سِتار مصلحة الشعب لن تؤدّي إلّا إلى زيادة استعباده. كما أن معرفة العدو لأخبار الدولة خير من إخفاء أسرار الحكّام الطغاة عن الشعب. إن هؤلاء الذين يتصرّفون في شؤون الشعب بالسرّ يُخضِعون هذا الشعب إطلاقاً لسيطرتهم، وكما يتآمرون على العدو في زمن الحرب سيتآمرون أيضاً على مواطنيهم في زمن السّلم.

فالديمقراطية أفضل أنواع الحكومة، لأن سلطان الحكومة الديمقراطية يمتدّ إلى أعمال الناس لا إلى عقولهم وتفكيرهم، وبما أن الناس يختلفون في تفكيرهم فإن صوت الأكثرية هو القانون. أما النظام العسكري لهذه الدولة الديمقراطية فيجب أن يقوم على أساس الخدمة العسكرية العامّة وقاعدتها المالية الضريبة المنفردة. إن عيب الديمقراطية هو في ميلها إلى وضع طبقة العامّة في السلطة، والطريقة الوحيدة لتجنّب هذا العجز في الديمقراطية هو حَصْر المناصب في الدولة في أصحاب الكفاءات والمؤهّلات والخِبرة والبَراعة. لأن الحكمة ليست في كثرة الناس. وقد ينتخب الشعب أكثر الناس بَلاهةً وبلادَةً ويضعهم في أعظم مناصب الدولة لا لشيء إلّا لمقدرتهم على تملّق الشعب ومُداهنته. كما أن الجماهير متقلّبة في ميولها وأهوائها، وهذا التقلّب في طبيعة الجماهير يدفع أصحاب الخِبرة والمواهب إلى اليأس، لأن الجماهير تسوقها العواطف وتحكمها الأهواء لا العقل. وهكذا تصبح الحكومات الديمقراطية في يد المشعوذين والدجّالين والمُنافقين الذين يُسايرون أهواء الشعب، وهذا يؤدّي إلى اشمئزاز أصحاب المواهب والقدر والذكاء

والابتعاد عن ترشيح أنفسهم في انتخابات تضعهم تحت حكم مَن هم أقلّ منهم مَقدِرَةً وخبرةً وذكاءً، وسيثور أصحاب المواهب والمقدرة ضدّ هذا النظام إن عاجِلاً أو آجلاً على الرغم من كونهم أقليّة. وهنا على ما أعتقد تتحوّل الديمقراطية إلى أرستقراطية، ثم تنقلب الأرستقراطية إلى ملكية في آخر الأمر. ويفضّل الناس في النهاية حكم الطاغية على الفوضى. إن مُساواة الناس في السلطة أمر متعذّر التحقيق وينقصه الاستقرار، لأن الناس غير مُتساوين بطبيعتهم. وذلك الذي يبحث عن المُساواة بين غير المتساوين يبحث عن المستحيل. وينبغي على الديقراطية أن تحلّ هذه المشكلة الخطيرة التي تواجهها وذلك بحَصْر حقّ الترشّح في الانتخابات في أصحاب المواهب والمَقدِرة والعلم والخِبرة، واشتراك الناخِبين في انتخاب مَن يريدون من بين هؤلاء، وبذلك نكون قد أغلقنا باب المناصب الكبيرة في الدولة أمام الدجّالين والمُنافقين والجهلاء والأغنياء وغيرهم.

مَن يدري أيّ ضوء من العبقرية كان سيُلقيه سبينوزا على مشاكل السياسة الحديثة لو طالت حياته وفرغ من كتابة هذه الرسالة السياسية؟ وحتى هذه الرسالة السياسية التي وصلت لأيدينا لم تكن سوى المسوَدّة الأولى لأفكاره، فقد اختطفه الموت عندما كان يكتب فصلاً عن الديمقراطية.

٢٠ ـ تأثير سبينوزا:

لم يحاول سبينوزا أن يضع مذهباً، ولم يضع مذهباً، ومع ذلك فقد نَفَذَت أفكاره إلى الفلسفة من بعده. لقد كان اسمه

مصـــدر بغض ومَقْت في الأجيال التي أعقبت موته. ويقول لنا ليسينج أن الناس كانوا يتحدثون عن سبينوزا باحتقار، وكأنه كلب ميت. ولكن ليسينج هو الذي أعاد له شُهرته وذِكره. وأثار دهشة الناقد الكبير جاكوبي في أحاديثهما المشهورة في عام ١٧٨٠ بقوله إنه قد تأثّر بسبينوزا إلى درجة كبيرة في أعوام نضجه مؤكّداً له أن لا فلسفة بعد سبينوزا. وبعد سنوات قليلة استلفتت كتابات هيردر عن سبينوزا اهتمام معلّمي اللاهوت الأحرار إلى كتاب (الأخلاق) وكتب زعيمهم شـــلايمخار عن سبينوزا المقدس المحروم والمنبوذ وأطلق عليه الشاعر الكاثوليكي نوفاليس اسم (الله مُسكِر الناس).

وفي الوقت ذاته فقد أتى جاكوبي اهتمام جوته بسبينوزا الذي قال بعد قراءة كتاب (الأخلاق) لأول مرة إنه الفلسفة التي تاقت لها روحه والتي طَغَت بعد ذلك على شعره ونثـره وأثّرت على تفكيره ومجرى حياته. وبرمج فلسفة سبينوزا مع فلسفة «كانت» عن المعرفة والمنطق توصل فيخته وشلنج وهيجل إلى وحدة الوجود كما رآها كل واحد منهما. كما تأثّر به شوبنهور ونيتشه وبرجسون. لقد اعترض هيجل على فلسفة سبينوزا وقال عنها بأنها جافّة ولا حياة فيها، ولكنه اعترف بأمانة بأن مَن يريد أن يكون فيلسوفاً ينبغي أن يقرأ سبينوزا أولاً.

لقد ارتفع تأثير سبينوزا في إنجلترا أثناء الثورة وتأثّر به كوليردج وويردسورث واقتبس شيلي من رسالة الدين والدولـة، وبدأ في ترجمتها ووعده بيرون بوضع مقدمة لها. ووقعت بعض أجزاء هذه الترجمة في يد ميدلتون الذي حسبها من إنتاج شيلي وأطلق عليها

اسم (تأملات تلميذ مدرسة) وقامت أليوت بترجمة (الأخلاق) ولكنها لم تنشرها. وقد يكون سبنسر قد اطّلع على هذه الترجمة بحكم صداقته مع الكاتبة أليوت وتأثّر بها. وفي القرن الثاني بعد سبينوزا جُمِعَت التبرّعات لإقامة تمثال له في لاهاي، وانهالت هذه التبرعات من كل حَدْب من العالم المثقف. وعند إزاحة الستار عن تمثاله في عام ١٨٨٢ ألقى آرنيست رينان كلمة اختتمها بقوله: (ويل لمَن يمرّ أمام هذا التمثال ويوجّه إهانة أو لعنة لهذا السيد والفيلسوف المفكّر لأنه سيُعاقب بخسّته كما تُعاقَب جميع النفوس الخسيسة العاجزة عن تصوّر الله، سيشير هذا الرجل من وراء تمثاله الصوّان إلى جميع الناس إلى طريق النعيم الذي اهتدى إليه. وستمرّ الأجيال ويقول السائح الذكيّ المثقف الذي يمرّ من هنا في قلبه قد تكون أصدق بصيرة عن الله جاءت من هنا).

٢١ ـ تطوّر مشكلة الحرية في الفكر الفلسفي:

أ ـ الحرية في العصر القديم:

إن الفضل في إظهار مشكلة الحرية إلى حيّز الوجود لا يرجع إلى الوجودية، ذلك لأن المشكلة قديمة قِدَم التفكير الفلسفي نفسه. ولقد أثارت هذه المشكلة انتباه الفلاسفة منذ عهد سقراط، بل يمكن القول بأن هذه المشكلة قد سبقت التفكير الفلسفي في الظهور، ذلك التفكير الذي يُجمِع المؤرّخون على أن أول مَن بدأه هو الفيلسوف اليوناني القديم طاليس. ونحن نستطيع أن نتبيّن معالم هذه المشكلة من خلال فكرة الضرورة أو القدر كما في المأساة

اليونانية قبل طاليس، وذلك أن فكرة الضرورة نفسها تفترض فكرة الحرية فلا معنىً للقول بضرورة لا يقابلها شعور واضح بالحرية، ومن غير المعقول أن يشعر إنسان بما يحكمه من ضرورة وقدر يهدّدانه دون أن يكون لديه في نفس الوقت شعور واضح بالحرية أو رغبة فيها[1].

وهكذا نجد أن القول بالقضاء والقدر يفترض، بطريقة ما القول بالحرية، حقّاً إن «سقراط» قد ذهب إلى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، ومعنى هذا أن الإنسان في فلسفة سقراط إذا عرف بوضوح ما يجب أن يفعله، فإنه يفعله بالضرورة لأن قوة الخير والأشياء الخيّرة التي تكمن في أننا لا نستطيع أن نعرف الخير دون أن نفعله، وهذه هي النظرية التي ضمّنها أفلاطون في محاوراته الأولى.

ولكن سقراط إلى جانب هذه النظرية، يقول بنظرية أخرى عرضها لنا تلميذه أفلاطون في محاورتي الجمهورية والقوانين، وهنا يجب أن نذهب إلى أن الإنسان يختار مصيره الحقيقي في فعل غير زمني مشابه تماماً لما سوف يتصوّره الفيلسوف الألماني «كنط». كذلك نستطيع أن نرى الحرية عند أرسطو أيضاً من خلال تمثّلنا لما أولى به من حكم على المستقبل فأرسطو يرى أنه لا يوجد على المستقبل أحكام يمكن أن نقول عنها إنها حقيقية أو أحكام يمكن أن نقول عنها إنها خاطئة.

فالمستقبل عند «أرسطو» ليس محدّداً، بل هو إمكانية

(١) د. حربي عباس، الفلسفة ومشكلاتها، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

مفتوحة، ومن ثَمّ لا يمكن أن نتنبأ بها. إنه حرية خالصة كما أنه إمكانية يمكن أن تحدث أو لا تحدث. ولا يخفى ما ينطوي عليه هذا الرأي من قول بالحرية. وإذا كانت الرواقية قد نادت بفكرة الضرورة ومن ثم فإنها ذهبت إلى أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت ليس فيه استثناء، فإن الأبيقورية قد ذهبت ـ على العكس من ذلك ـ إلى القول بوجود الحرية ولكن هذه الحرية التي نجدها عند أبيقور حرية من نوع خاصّ، إنها حرية الصّدفة، ذلك أن هذه الحرية ليست إلاّ تعبيراً عن قدرة الذرّات ـ والنفس الإنسانية أيضاً تكوّن عند «أبيقور» من ذات تفترق عند الموت ـ على الانحراف عن الآلية الشاملة التي تسود الكون. ومن ثم فإن هذه الحرية تتّحد في نهاية الأمر مع حرية الاستواء[1].

ب ـ الحرية في العصر الوسيط[2]:

تبدأ فلسفة العصور الوسطى الأوروبية على وجه التدقيق في القرن التاسع وتنتهي تقريباً في القرن الرابع عشر. أما الفترة التي جاءت منذ بدء المسيحية حتى القرن التاسع في فترة «الآباء» لأن التفكير في هذه الفترة كان مقتصراً على آباء الكنيسة الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحي ضدّ الغارات العنيفة التي شنّها الفلاسفة

---

(١) سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠، ص٢١ ـ ٢٩.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، الطبعة الثالثة ـ وكالة المطبوعات، ١٩٧١، ص ١٥.

اليونانيون المعاصرون، أي الأفلاطونيون المحدثون، وكان بينهم مَن آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة إلى جانب إيمانه بالمسيحية أو مَن آمن بالمسيحية من أجل إيمانه بالأفلاطونية المحدثة، أو على العكس.

وفي هذا العصر يأتي القدّيس أوغسطين فيؤكّد حرية الإرادة، وإن كان يذهب إلى أن هذه الحرية لا يمكن البرهنة عليها، ولا يقوم هذا حجّة على إنكار الحرية لأن إنكارها إنما يتم بفضل فعل ممكن حرّ أيضاً. وبدون حرية الإرادة هذه ينبغي فيما يرى «أوغسطين» إمكان قيام المسؤولية، وبالتالي ينتفي إمكان قيام الثواب والعقاب.

بل إن أوغسطين يذهب إلى أن علم الله السابق بالأفعال لا يتعارض مع القول بحرية هذه الأفعال، وذلك لأن الله يعلم الفعل حرّاً صادراً عن اختيار الإرادة، وبالتالي لن يكون هذا الفعل غير حرّ.

ويتّفق «يوحنا سكوت أوريجين» مع «أوغسطين» فيما قاله من أن الله ثابت لا يمكن أن تحلّ فيه الأعراض. والضرورة هي إرادة الله وإرادة الله هي الضرورة، وعلى هذا النحو فإن الضرورة في الطبيعة هي أيضاً إرادة الله. وإرادته فعل محض وفعل واحد وعلى ذلك فضرورة الطبيعة واحدة وقد قدّرت قدراً سابقاً، إلّا أن الله مع ذلك ـ تبعاً لأنه خير ولأنه حبّ ـ لا يمكن أن يقبل الشر لهذا فإن الشر والموت أو الضرورة والخطيئة ليست من فعل الله، وإنما هي مسلوب كلها وليس لها وجود حقيقي، لهذا لا يمكن أن نقول إنها من فعل الله. أما فعل الشرّ فلا يأتي من قضاء سابق، بل يأتي من فساد

الإرادة أو من الإرادة الفاسدة، بهذا نستطيع التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين القضاء السابق وتبعاً لهذا يقرّر سكوت أوريجين أن أفعال الناس لم تقدّر قدراً سابقاً من حيث الشر. وإنما قدّرت من حيث الخير فحسب والإرادة الشرّيرة وحدها هي التي تفعل الخطيئة أو الشرّ. وفعلها ليس إيجابياً، بل هو نقصان وعدم للخير[1].

أما القدّيس «توما الأكويني» فإنه ذهب أيضاً إلى أن أفعالنا إنما تصدر عن إرادة إنسانية حرّة وإن كان يقول بأن مصدر هذه الأفعال هو الله. ولكن توما لا يودّ أن ينتهي من ذلك إلى قدرية، بل إنه يحمّل الإنسان مسؤولية أفعاله لأن الله يخلق الإرادة بحيث تكون في طبيعتها متّجهة على نَحْوٍ معيّن ثم يتركها لتختار من تلقاء نفسها.

إن تحريك الله للطبيعة لا يعني أن أفعالها غير طبيعية، وكذلك فإن خلق الإرادة بميول خاصّة لا ينفي كون هذه الأفعال حرّة[2].

كذلك نالت مشكلة الحرية اهتمام فلاسفة الإسلام الذين أثاروا هذه المشكلة تحت عنوان «الجبر والاختيار» وجعلوا منها مسألة المسائل في أبحاثهم. وكان طبيعياً أن تحتل هذه المشكلة مركز الصدارة في تفكيرهم لما لها من صلة وثيقة بإرادة الله ومشيئته وقضائه وقدره. كذلك إن القول بحرية الفرد قد يؤدّي إلى الحدّ من إرادة الله المطلقة، كما أن القول بأن الفرد مُجبر غير حرّ يثير التساؤل عن أصل التكليف، فإذا لم يكن الفرد حرّاً لبطل التكليف ولما كان

(١) د. عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ٥٠ ـ ٥١.
(٢) سعد حباتر، مرجع سابق، ص ٢١.

ثمة معنى للمسؤولية والثواب والعقاب إلى غير ذلك[1]. كانت مشكلة الجبر والإختيار من أولى المشكلات التي ثار الجدل حولها على عهد بني أمية. وقد انقسم المسلمون إزاء هذه المشكلة إلى فرقتين: الأولى هي القدرية ويقولون بحرية الإرادة وأن الإنسان خالق أفعاله ومن ثَمّ فهو مسؤول عنها، مُثاب أو مُعاقَب تبعاً لما يأتي به من أفعال كما نجد ذلك عند المعتزلة. والفرقة الثانية هي الجبرية ويذهبون إلى أن أفعال العباد مُقدّرة أزلاً وأنها تصدر عن إرادة الله دون تدخّل من عبد، فالإنسان مجبور على أفعاله، مقهور عليها[2].

أما أهل السُّنّة الأشاعرة ـ فقد ذهبوا إلى أنه لا خالق للأفعال إلّا الله وإنه قدّر كل شيء قبل وقوعه، وهذه القدرة الإلّهية يقترن بها فِعل الإنسان، وهنا يقدّم لنا أهل السُّنّة والجماعة مذهبهم الذي يدين به جمهرة المسلمين وهو مذهب الكسب ـ أي ان الأفعال من الله مكسوبة من العبد ـ وقد أنتجت هذه النظرية أبحاثاً لطيفة في القضاء المُعَلّق والقضاء المتردّد وفي الزمان وغيرها من أفكار[3].

ناصرت المعتزلة الحرية الإنسانية، فالإنسان عندهم خالق لأفعاله قادر على فعلها أو على تركها وفعل غيرها. وحرية إرادة الإنسان متفرّعة عن تصوّرهم للعدل الإلّهي ـ وقد استدلّوا على

---

(١) سعد حباتر، مرجع سابق، ص ٢٢.
(٢) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص ٥٧.
(٣) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، دار المعارف، ١٩٦٦، ص ٥١٠.

تقريرها بأدلة عقلية وأخرى سمعية[1]. أما الأدلة العقلية فإنها تقوم على ما يلزم من إنكار هذه الحرية من تعارض مع العدل الإلّهي إذ لو كان الظلم والفساد من قضاء الله لاتّصف الله بذلك ولا يصدر الشر والقبح إلّا عن سفه أو جهل وذلك غير جائز على الله، ولو كان الإنسان مُجبراً للزم أن يكون الكافر والفاسق مطيعين لله، ولاستوى الكفر مع الإيمان والصلاح مع الفساد، وللزم أن يكون الأنبياء مُخالفين لمراد الله لأنهم ينهون عمّا قدّر الله أن يكون، ولو كان الإنسان مُجبَراً لَمَا كان هناك وجه لنزول الشرائع وبعثه الأنبياء إذاً الكفر واقع لا مَحالَة، والإيمان حاصل من المؤمنين بُعِثَت الأنبياء أم لم تُبعَث، نزلت الشرائع أم لم تنزل، ولو كان الكافر مُجبَراً على كفره لكان أمره بالإيمان تكليفاً له بما لا يُطاق.

أما الأدلة السمعية فقد استندوا إلى آيات كثيرة: ﴿ فمن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر ﴾ [الكهف: ٢٩] هذه الآية تقرر حرية الإرادة صراحة، وهناك أمثلة أخرى لآيات فيها ذمّ الكفر والمعاصي ومدح الإيمان والعمل الصالح ﴿ ومَن يكفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴾ [النور: ٥٥]، ﴿ فأما الذين اسودّت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم ﴾ [آل عمران: ١٠٦]. وآيات أخرى تشير إلى طلب العفو الذي يتضمّن مسؤولية الإنسان واعترافه بذنبه، ﴿ ربّنا اغفر لنا ذنوبنا وكفّر عنّا سيئاتنا ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، وهناك آيات تدلّ على

---

(١) انظر د. أحمد صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار الكتب الجامعية، ١٩٥٥، من ص ١٥٨ - ١٦٢.

الحساب في الآخرة وفقاً للعمل: ﴿وإنما توفّون أُجوركم يوم القيامة﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وآيات تشير إلى حسرة الكفّار والفاسقين على أعمالهم، ﴿ربّنا أخرِجنا نعمل صالحاً﴾ [فاطر: ٣٩].

هذا وقد جعل المعتزلة حرية الإرادة شاملة لكثيرٍ من مظاهر حياة الإنسان فإن كان الرزق من خلق الله، فالله لا يرزق الحرام ولا يملك الحرام، فإذا اغتصب امرؤ مال يتيم فقد أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إيّاه، فالله يرزق الحلال وأما الحرام فيكسبه العاصي بنفسه، ولا يقال لقاطع الطريق إنه يقطعه بمشيئة الله كذلك لا يُقال إن الله مُسَعّر السِّلَع، وإنما السعر فِعْل الإنسان نتيجة اتفاق بين البائع والمشتري وذلك حتى لا يحبس التجّار السِّلَع عن الناس لزيادة السعر وينسبون الغلاء إلى الله، والله خلق العنب ولكن الإنسان هو الذي صنع الخمر.

هكذا كان الإنسان عند المعتزلة خالقاً لأفعاله، قادراً على فِعلها أو على تركها وفعل غيرها، وإنه إذا لم يكن الإنسان خالقاً لأفعاله فقد يظلّ التكليف، ولمَا كان هناك محل للثواب والعقاب. أما الجبرية، فقد ذهبت على العكس، إلى أن الله هو خالق أفعال العباد وليس العبد هو خالق أفعاله. وقد اعتبر الجهم بن صفوان من الجبرية الخالصة.

والنصوص التي وردت إلينا واضحة في ذلك فالشهرستاني ينقل عنه أنه يقول في القدرة الحادثة: «إن الإنسان ليس يقدر على

فعل، ولا يوصل بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وينيب إليه الأفعال مجازاً، كما ينسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء، وتحرّك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت وأزهرت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر». وهذا كلام في الجبر خالص، يعتبر الجهم فيه الإنسان كالحيوان والجماد وينكر الاستطاعة وهي القدرة على الفعل.

يقول البغدادي إن جهماً قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها، وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله، وإنما ننسب الأعمال إلى المخلوقين على سبيل المجاز كما يُقال زالت الشمس ودارت الرّحى، من غير أن يكونا فاعِلين أو مُستطيعين لما وُصِفَتا به. هذه النصوص تؤكد أن الجهم جبري لا شك في ذلك يقرّر أن الله هو الفاعل على الحقيقة ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار إنه يقترب إلى حدٍّ ما ـ وكما يذكر الدكتور النشار ـ من المذهب الكسبي، العقيدة الناجية: عقيدة الأشاعرة[1].

فالجبريون يرون أن القول بأن الإنسان خالق لأفعاله إنما يعني أن هناك خالقاً آخر غير الله، وقد أجمع المسلمون على أنه (لا خالق إلّا الله).

---

(١) انظر د. علي سامي النشار، مرجع سابق الذكر، ص ٣٧٠ ـ ٣٧١.

وإلى مثل هذا الرأي ذهبت الصوفية، فالصوفيون يُجمِعون على أن الله خالق لأفعال العباد كما هو خالق لأعيانهم، وإن كل ما يفعلونه من خير وشرّ فبقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته، بل إن الصوفية ليذهبون إلى أبعد من ذلك فيقولون: «إنهم لا يتنفسون نفساً، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحرّكون حركة إلّا بقوة يُحدِثها الله تعالى فيهم، واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم، لا يتقدمها ولا يتأخّر عنها، ولا يوجد إلّا بها، ولولا ذلك لكانوا بصفة الله تعالى يفعلون ما شاءوا ويحكمون ما أرادوا، ولم يكن الله القوي القدير بقوله: «ويفعل الله ما يشاء».

وهذا خلاف ما نجده عند أبي حيّان التوحيدي مثلاً الذي حاول في كتابه «الإمتاع والمؤانسة» أن يوفّق بين القول بحرية الإنسان وإرادة الله وقدرته ويثبت لنا أبو حيّان أن الإنسان حرٌّ ومُجبَر في آنٍ واحد، فهو حرٌّ إذا نظرنا إليه من ناحية أفعاله الذي هو مصدرها حقيقة، وهو مُجبَر لأن أصل هذه الأفعال إنما هو من إله واعي والبواعث والموانع التي تنسب إلى الله الحق. فالإنسان حرٌّ في أفعاله ولكن بواعث هذه الأفعال مستمدّة من الله.

وعلى ذلك فإن مَن ينظر إلى أفعال هذا الإنسان لا بدّ من أن يحكم عليه بأنه خالق لها، أما مَن ينظر إلى دوافع هذه الأفعال فإنه يحكم عليه بأنه مُجبَر لا مَحالَة.

ولقد حاول ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد المِلّة» أن يوفّق بين الجبر والاختيار فذهب إلى أن الإنسان يفعل حقّاً ولكنه لا يستطيع أن يفعل إلّا بإذن الله ومشيئته، ومن هنا

فإنه يرى أن المعتزلة والجبرية قد أخطأت في القول بجانب واحد دون الآخر. ويتحدّث ابن رشد عن علاقة فعل الله بفعل العبد فيقول: «إن كل ما سواه فليس فاعِلاً إلاّ بإذنه وعن مشيئته فقد تبيّن من هذا على أيِّ وجهٍ يوجد لنا اكتساب وإن مَن قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطىء كالمعتزلة»[1].

جـ مشكلة الحرية في العصر الحديث:

أول المذاهب التي تقابلنا في العصر الحديث هو مذهب الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي حاول أن يوحّد بين الإرادة والحرية، ولذلك فإنه يُعرّف الحرية بقوله: «إن الإرادة إنما تقوم على استطاعتنا أن نفعل الشيء أو أن نُحْجِم عنه بعبارة أدقّ، لكي تثبت أو تنفي الأشياء التي يعرضها الذّهن علينا، ولكي نُقدِم عليها أو نُحجِم عنها، إنما نتصرّف بمحض اختيارنا درن أن نحسّ ضعفاً من الخارج يُملي علينا ذلك التصرّف»، ولكن هذه القدرة عند ديكارت بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد حالة استواء ولذلك يمضي

---

(١) راجع سعد حباتر، مرجع سابق، ص ٢٢ ـ ٢٤.
ولمزيد من المعرفة عن مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي يمكن الرجوع إلى:
أ ـ د. إبراهيم بيّومي مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق. جـ ٢ الباب الثاني، دار المعارف.
ب ـ د فاروق دسوقي، حرية الإنسان في الفكر الإسلامي، بحث في القضاء والقدر والجبر والاختيار، دار الدعوة.
د ـ جميل منيمنة، مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي، بيروت.

فيقول: «ولهذا أرى ان عدم المُبالاة أو «استواء الطرفين» الذي أشعر به حين لا يدفعني سبب من الأسباب إلى ترجيح جانب على آخر هو أحطّ مراتب الحرية».

فديكارت هنا يفرّق بين نوعين من الحرية: حرية الاستواء وحرية التحدّد. النوع الأول هو أحطّ أنواع الحرية، والنوع الثاني هو أعلى نوع من أنواع الحرية، بل هو الحرية في أعلى صورها. ولكن ديكارت يسارع إلى القول بأن هذه التفرقة لا تكون صحيحة إلاّ في مجال الحرية الإنسانية فقط، أما إذا تحدّثنا عن الحرية الإلّهية فسنجد أن الأمر مختلف تماماً.

فحرية الاستواء أحطّ أنواع الحرية في الإنسان هي ماهيّة الحرية الإلّهية، أضِف إلى ذلك أن هذا التمييز الذي يضعه ديكارت بين حرية الاستواء وحرية التحديد ليس تمييزاً مطلقاً، بل هو تمييز نسبي، وعلى أساس ذلك يمكن القول بأن كل فعل حرّ يمرّ في لحظاته المختلفة بهذين النوعين. وبعبارة أخرى يمكن القول إن عملية الاختيار نفسها تمرّ بهذين النوعين من الحرية. فعندما يشرع الإنسان في عملية الاختبار فإنه يكون في هذه الحالة أي قبل أن يبدأ المرء في استعراض البواعث التي تدفعه إلى هذا الاختيار ثم ينتفي منها باعثاً يبرّر اختياره، فهنا نجد أن الحرية الدّنيا قد صارت حرية عليا أي أن حرية الاستواء قد صارت حرية تحديد[1].

(١) انظر: د. سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، ص ٢٥، ٢٦. مصدر سابق.

ثم يأتي بعد ذلك سبينوزا الذي قرّر أن كل ما يقع في العالم من أحداث إن هو إلاّ نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة، أي إنها نتيجة لإرادة الله التي لا يطرأ عليها تغير ولا تبدّل ولا تقتصر هذه الآلية على المادة والجسم فحسب كما ذهب إلى ذلك ديكارت من قبل، بل إنها تمتد لتشمل الجوهر الإلّهي نفسه في شموله ووحدته، بما فيه العقل أيضاً، بحيث يكون العالم مُجبَراً مُسَيَّراً في طريق معلوم، ذلك أن قوانين الطبيعة أي إرادة الله لا تتبدّل ولا تتغيّر، ولا بدّ لها من أن تُحدِث آثارها دون اعتبار لرغبات الإنسان أو إرادته.

والواقع أن سبينوزا حينما أراد أن يبرّر معنى الحرية في نطاق هذه الآلية والجبرية الذاتية التي تمدّ نطاقها على الجوهر الإلّهي ومكوّناته بأكملها، نراه يذكر لنا أنه ما دامت إرادة الجوهر الإلّهي مطابقة لماهيته، فإن هذا الجوهر يكون حرّاً حرية مطلقة لأنه لا يلتزم في أفعاله الإرادية بأيّ مؤثّر خارجي سوى طبيعته وذاته وماهيته.

أي إن سبينوزا يعترف بالحرية الإلّهية، ولكن هذه الحرية لا تعني التحرّر التامّ للمشيئة من جميع القيود والقوانين أو القدرة على الفعل وعدم الفعل، بل هي الحرية التي تعبّر عن الطبيعة الإلّهية الضرورية. فهو يرفض الفكرة القائلة ان الله يستطيع ألاّ يفعل ما يفعل. ومن ثم فإن الحرية كما يفهمها سبينوزا هي أن يفعل الله وفقاً لقوانين ماهيته. ولا يخضع لمؤثّرات خارج ذاته، أو قوى تدفعه إلى تغيير تصرفاته، أو تغيير القوى التي تسير عليها طبيعته.

وإذا كان الجوهر الإلّهي حرّاً عند سبينوزا على هذا النحو فإن

مكوناته ليست لها هذه الحرية، إذ إنها تخضع لنظام مُحكَم وقوانين صارمة تحدّد مَسارها ولا تستطيع الخروج عليها فهي لا تتمتع بأيّ حرية على وجه الإطلاق. وهذا يعني أن جوهر سبينوزا على الرغم من اتّصافه بالحرية المطلقة، إلاّ أنه يعتبر من ناحية أخرى الأساس المُطلَق للضرورة الصارمة التي تتحكّم في العالم. ولكن إذا كان كل ما في الطبيعة ـ كما يرى سبينوزا إنما يحدث وفقاً لضرورة سارية في كل شيء، فهل يكون معنى هذا أن الحرية الإنسانية إن هي إلاّ وَهْم؟ هذه هي النتيجة المنطقية التي يستخلصها سبينوزا من مقدمات مذهبه فيصبح الإنسان في فلسفته مجرّد موجود أو ظاهرة آلية تتحرّك وفقاً لقوانين ثابتة كالقوانين الرياضية. ولكن إذا كان الله هو كل شيء، أو إذا كان ثَمّة ضرورة آلية شاملة تحتوي الكون بأسره، فهل يكون الإنسان مجرّد حجر مُلقى لا يملك في نفسه اختياراً؟ ألا تشهد التجربة بأننا نتغيّر، وأنه ليس ثَمّة ضرورة مُطلَقة باطنة فينا؟ وفضلاً عن ذلك فما الذي يمنعنا من أن نفترض أن الإنسان حرّ مختار؟ باختصار هل نحن أحرار حقاً في تقرير ما نريد، أم إن الأمر كله مجرد وَهْم؟ يُجيب على ذلك سبينوزا فيرى أن الإنسان لا يتمتع بالحرية حيث لا ينفصل الإنسان بوجوده عن الضرورة الماثلة في الكون، فهو يخضع بدوره للقوانين التي تنظّم سائر الموجودات، فمن غير المعقول التحدّث عن حرية إرادة الإنسان إذ إن شعورنا المزعوم بحريتنا هو نتيجة للجهل بالدوافع والعِلل البعيدة التي تحرّكنا للعمل. إنه إذا كان كلّ ما في الكون يحدث بالضرورة كما هو الحال عند سبينوزا أو غيره من الحتميين، فعندئذ يصبح النشاط

العقلي الذي يتميّز به الإنسان عقيماً، بل هو غير مفهـوم على الإطلاق. ومن ناحية أخرى يقرّر سبينوزا أن ما يسمى بالإرادة هو في واقع الأمر رغبات أو غرائز طبيعية تهدف إلى حفظ وجود الفرد، إذ يحاول الإنسان في شتّى صور نشاطه العمل على حماية نفسه، وصيانة طبيعته في علاقته مع البيئة الطبيعية، باعتباره كائناً حيّاً، وتشوّقه للسـيطرة هو ما جعله يحرص على حماية استقراره، فكلّ ما يقوم به الإنسان من نشاط مهما تنوّع واختلـف، إنما يصدر عن هذه الرغبة في حفظ البقاء سواء شعر بذلك أو لم يشعر. فإن صحّ ما يقول به سبينوزا من أن الإنسان مدفوع برغبة كامنة فيه لحفظ بقائه، ولا يسعه إلّا أن ينصاع لها، فليس للإنسان إرادة حرّة لأن ضرورة البقاء تحدّد الغرائز، والغرائز تحدّد الرغبة، ثم الرغبة تقيّد الفكرة والعمل. فليس للعمل إرادة مُطلَقة أو حرّة، ولعلّ هذا الاتجاه هو ما نجده لدى الجبريين ـ إذ يعتبر الإنسان عندهم بمثابة ظاهـرة واقعة في العالم المادّي، وهي من أكثر ظواهره تعقيداً ـ فكل معلول لا بدّ له من علّة سابقة عليه.

مما سبق يتّضـح لنا أن سبينوزا ومَن دَرَج على منواله من الجبريين إنما يحيطون الإنسان بنطاقٍ من الحتمية التي تتّصف بها الطبيعة والوجود بأسره عندهم، ولكن يلاحظ أن السـلوك لا يمكن أن يُوصَف بأنه عمليات (منبّه استجابة) كما يقول الآليون، بل يتميّز الإنسان عن الكائنات الأخرى بقدرته على ممارسة الأفعال الحرّة، على أننا في الوقت الذي نسلّم فيه بالحرية الإنسانية ينبغي لنا أن نعطي تصنيفاً دقيقاً لأفعال الإنسان، إذ إنه ليس حرّاً في كل أفعاله،

فالأفعال البيولوجية والحركات اللاّ إرادية لا يمكن منطقياً أن تدخل تحت مقولة الأفعال الحرّة[1].

وفي نهاية المطاف علينا أن نلخّص موقف سبينوزا في العبارة التالية: إن الله هو العلّة الحرّة لسائر الأشياء وإن كان كل شيء يصدر عنه وفقاً لما في طبيعته من ضرورة فما يحدث في الوجود إنما يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللاّ متناهية.

بيد أن سبينوزا يقول في موضع آخر من كتابه «الأخلاق»: إن الإنسان الحرّ إنما هو ذلك الذي يعمل وفقاً لنصائح العقل، فلا يكون سلوكه ناجماً من الخوف، بل يكون مبعثه الرغبة في الخير رغبة مباشرة. ومعنى هذا أن سبينوزا يقول بنوع من الجبرية الخلقية ما دام يؤمن بوجود بواعث عقلية خلقية تدفعنا إلى العمل.

والواقع اننا نجد عند سبينوزا ومن بعده عند هيجل، أصداء هامّة لنظرية الرّواقيين في الحرية لأنه كلاًّ من هذين الفيلسوفين قد ذهب إلى أن ثَمّــة هُوّة بين الحرية وبين القدرة الذاتية على العمل وفقاً لمقتضيات العقل[2].

٢٢ ـ نقد الكتاب المقدس:

إن نقد الكتاب المقدس وخاصة العهد القديم يضرب في

---

(١) د. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤، ص١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧.
(٢) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص٥٢ ـ ٥٣.

عمق الزمن حتى يصل بنا إلى مدرسة الإسكندرية الفلسفية. تلك المدرسة التي دخلت في صراع فكري مع اليهود المقيمين بالإسكندرية، وكان محور هذا الصراع هو العلاقة بين العقل والنقل وأيّهما يسبق الآخر ثم ظهرت الغنوسية التي تقيم الخلاص على المعرفة دون الإيمان ودخلت هي الأخرى في صراع مع العهد القديم، بالإضافة إلى موجات الخروج على الدين التي تناولت الأسفار الخمسة بالنقد والدراسة[1].

ثم نشطت حركة النقد ابتداء من القرن السابع عشر الميلادي، وقام القسّيس الفرنسي «رتيسارد سيمون» ووضع كتاباً موجّهاً إلى سبينوزا نقد فيه الكتاب المقدس نقداً عنيفاً، ثم قدّم سبينوزا نقده الشامل، وفي القرن الثامن عشر حمل لواء النقد فولتير.

وحوالي منتصف القرن الثامن عشر تكوّنت جماعة بهدف إخضاع العهد القديم للدراسات والمناهج العلمية. وما كاد يبدأ القرن التاسع عشر وتتسع أعمال البحوث والكشوف الأثرية ويظهر على يديها الكثير من الوثائق والكتابات المهمة حتى اتّسعت أيضاً الدراسات النقدية للكتاب المقدس، وقد قام البروتستانت وما زالوا بمجهود كبير في هذا الصدد.

هذا ولقد قام العلماء المسلمون من خلال مؤلفاتهم الجدلية بجهود كبيرة في هذا المضمار، ونستطيع أن نذكر في هذا الصدد الإمام ابن حزم الأندلسي ٤٥٦ هـ، وقد كان البعض يفضّل عليه الشهرستاني ٥٤٨ هـ.

(١) د. سيد عبد التوّاب عبد الهادي، محاضرات في المِلَل والنِحَل، ص ١.

وفي دراستنا هذه سنقدّم نموذجين غربيين هما:

الفيلسوف اليهودي سبينـوزا، والباحث المسيحي مـوريس بوكاي. ثم نثني بعد ذلك بنماذج متعدّدة من الفكر الإسلامي.

٢٣ ـ من النقّاد الغربيين ـ سبينوزا:

بعد أن يتحدث سبينوزا عن مجتمع عصره، وهو القرن السابع عشر، وما ساد في هذا المجتمع من احتقار للعقل، واعتباره في كثيرٍ من الأحوال مصدراً للكفر. ثم شيوع البِدَع والخُرافات في الفكر الديني، بل وإرغام هذا الفكر لنصوص الكتاب حتى تنطق بتأمّلات أفلاطون وأرسطو، بعد أن يتحدث سبينوزا عن هذا نراه يقرّر أن هذه الأمور قد دفعته إلى أن يعقد العزم على أن يُعيد من جديد فحص الكتاب المقدّس «بلا ادّعاء وبحريّة ذِهنية كاملة» وألاّ يثبت شيئاً من تعاليم الكتاب أو يقبلها ما لم يتمكّن من استخلاصها منه بوضوح تامّ. وعلى أساسٍ من هذه القاعدة وضع لنفسه منهجاً لتفسير الكتب المقدسة.

وهذا المنهج كما يقول سبينوزا: «لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتّفق معه في جميع جوانبه، فكما أن منهج تفسير الطبيعة يقوم أساساً وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة وجمع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك يتحتّم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها أي على

معطيات ومبادىء يقينية يمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلّفي الكتاب».

ثم يتحدّث عن الخطوات التي يجب اتّباعها في الفحص التاريخي وتتمثّل في النقاط التالية:

١ - يجب معرفة خصائص اللغة التي دوّنت بها أسفار الكتب وهي العبرية بالنسبة للعهد القديم، بل إن معرفة اللغة العبرية أمر ضروري بالنسبة للعهد الجديد حيث إن أسفاره مملوءة بالتعبيرات العبرية.

٢ - يجب تجميع آيات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود ثم جمع الآيات المتعارضة أو المتشابهة والمجملة، وذلك بحسب استخدام اللغة والاستدلالات الكتابية لا مبادىء العقل المجرد.

٣ - يجب ربط الفحص التاريخي بكل الظروف والمُلابسات المحيطة بالمؤلّفين أعني «سيرة مؤلّف كل كتاب وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها. ومَن هو، وفي أيّ مناسبة كتب كتابه، وفي أيّ وقت، ولِمَن، وبأيّ لغة كتبه؟ كما يجب أن يقدّم هذا الفحص الظروف الخاصّة بكل كتاب على حِدَة:

كيف جمع أولاً؟ وما الأيدي التي تناولته؟ وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص؟ ومَن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس. وأخيراً كيف جُمِعَت جميع الكتب المقنّنة في مجموعة واحدة».

وبعد الانتهاء من هذا الفحص يوصينا سبينوزا بأن «نأخذ قراراً حاسماً بالاّ نسلّم بشيء لا يخضع لهذا الفحص أو لا يستخلص منه بوضوح تامّ».

بعد هذه المرحلة ننتقل إلى مرحلة التفسير، وفي هذه المرحلة «يجب أن نسير على النحو الذي نسير عليه عندما نرتقي من ملاحظة الطبيعة إلى تفسيرها، فكما نهتم في دراسة الأشياء الطبيعية أولاً بكشف أكثر الأشياء شمولاً وهي الأشياء التي تشارك بها الطبيعة كلها كالحركة والسكون. . . ثم نرتفع تدريجياً إلى الأشياء الأخرى الأقلّ شمولاً، فكذلك يجب أن نبدأ أولاً في تاريخ الكتاب المقدس بالبحث عن أكثر الأشياء شـمولاً كالقصائد التي لا خلاف حولها مثل وجود الله وقدرته ووجوب عبادته ثم الانتقال من ذلك إلى الدوائر الأقلّ شمولاً واتّساعاً وهكذا، وقد طبّق سبينوزا هذا المنهج فتساءل.

أولاً: ما النبي؟ وما الوحي؟ وما مضمونه الأسـاسي؟ وما المعجزة؟ ثم هبط من ذلك إلى الأفكار الخاصة بكل نبي. ثم انتهى بعد ذلك إلى معنى كل وحي أتى به نبي وكل رواية وكل معجزة.

ولمّا كان منهج سبينوزا قائماً على القاعدة التي تنصّ على أن معرفة الكتاب تستمدّ من الكتاب نفسه فإنه يرفض كل سلطة تدّعي حق تفسير الكتاب مثل سلطة البابا وسلطة المجمع اليهودي. إزاء هذا نراه يواجه الموقف بشجاعة وصراحة فيقرّر أن هناك صعوبات تعترض تطبيق منهجه وهذه الصعوبات هي:

١ ـ هذا المنهج يتطلّب المعرفة التامّة باللغة العبرية، وهذا مفقود

تماماً إذ ان العبرانيين نتيجة المِحَن والاضطهاد لم يتركوا لنا إلّا فُتاتاً من لغتهم وأدبهم، «فلقد ضاعت تقريباً جميع أسماء الفاكهة والطيور والأسماك من اللغة العبرية» وكثير من معاني الأسماء والأفعال الموجودة بالتوراة إما مفقودة أو مُختَلَف عليها.

٢ ـ أسباب خاصة باللغة العبرية ينشأ عنها كثير جداً من المتشابهات وتتمثّل في الآتي:

أ ـ استبدال الحروف ذات الفصيلة الواحدة بعضها ببعض كاستبدال الألف والعين بعضهما ببعض وهما من فصيلة الحروف الحلقية، فتستعمل «أل» التي تعني «إلى» بدلاً من «عل» التي تعني (على) والعكس صحيح.

ب ـ تعدّد معاني حروف العطف والظروف، فالواو مثلاً تعني: و ـ لكن ـ لأن ـ مع ـ ذلك ـ حينئذ. وكي تعني: لأن ـ مع أن ـ إذا ـ عندما ـ مثلما ـ أن.

جـ ـ افتقاد التجديد الزمني في الصيغ الإخبارية والمصدرية والإنشائية فلا يوجد في الصيغتين الإخبارية والمصدرية سوى الزمن الحاضر والصيغة الإنشائية لا يوجد فيها أيّ زمن، لذلك نجد الكُتّاب يستخدمون الزمن المستقبل للدلالة على الحاضر وعلى الماضي بلا تمييز كما استخدموا الصيغ الإخبارية للدلالة على الصيغة الإنشائية وعلى صيغة الأمر.

د ـ افتقاد النقط والتشكيل وعلامات الترقيم. نعم إن

الماسوريين قد تلافوا هذا، لكن هذا حصل في وقت متأخر مما يُفقِد الثقة به.

هـ ـ صعوبة الإلمام بالظروف الخاصة التي مرّت بالكتاب وكتبهم فنحن نجهل تماماً مؤلّفي كثيرٍ من الأسفار، كما نجهل مناسبات الكتابة وزمنها، وتاريخ النسخ وعددها.

و ـ افتقاد النسخ الأصلية في لغتها الأصلية بالنسبة لكثيرٍ من الأسفار وبالرغم من وجود هذه العقبات أمام منهج سبينوزا فإننا نراه يصرّح بأن «كلّ ما يمكن أن تؤدّي إليه هذه الصعوبات هو أن تمنعنا من فهم فكر الأنبياء فيما يتعلق بالأشياء غير القابلة للإدراك والتي لا نستطيع إلاّ تخيّلها، أما الأشياء التي نستطيع إدراكها بالذّهن والتي نستطيع بسهولة أن نكوّن عنها تصوّراً فأمرها مختلف... وذلك طبقاً للمثل القائل: كلمة واحدة تكفي لمَن يفهم».

ويطبّق سبينوزا منهجه على الكتاب فيقرّر: أولاً ان موسى لم يؤلّف الأسفار الخمسة ويصرّح بأن أول مَن تنبّه لذلك هو ابن عزرا في شرحه على التثنية لكنه لم يجهر بذلك خوفاً على نفسه، يقول ابن عزرا: «فيما وراء نهر الأردن... لو كنت تعرف سرّ الاثنتي عشرة... كتب موسى شريعته أيضاً... وكان الكنعاني على الأرض... سيوحي به على جبل الله... ها هو ذا سريره، سريره من حديد، حينئذٍ تعرف الحقيقة» في هذه الكلمات إشارة إلى أن موسى لم يؤلّف الأسفار الخمسة للأمور الآتية:

١ ـ ان موسى لم يكتب مقدمة التثنية لأنه لم يعبر نهر الأردن.

٢ ـ نقش سفر موسى كله على حافّة مذبح واحد (التثنية ٢٧، يشوع ٨: ٣٢) يتكوّن من اثنتي عشر حجراً يدلّ على أن سفر موسى كان في حجمه أقلّ بكثير من الأسفار الخمسة، وهذا ما أشار إليه المؤلّف بقوله: «سرّ الاثنتي عشرة».

٢ ـ ورد في التثنية (٣١: ٩) «وقد كتب موسى هذه التوراة» ويستحيل أن يكون موسى هو قائل هذه العبارة بل القائل غيره.

٤ ـ ورد في التكوين (١٢: ١) في معرض الحديث عن رحلة إبراهيم في بلاد الكنعانيين «والكنعانيون (والكنعاني) حينئذٍ في هذه الأرض» هذا يدلّ بوضوح على أن الكنعانيين لم يكونوا في هذه الأرض وقت كتابة هذا السفر، أي إن السفر قد كتب بعد موت موسى وطرد الكنعانيين لأن الكنعانيين في زمن موسى كانوا يملكون هذه الأرض.

٥ ـ ورد في التكوين (٢٢: ١٤) «ان جبل موريا سُمّي جبل الله» ولم يحمل هذا الاسم إلاّ بعد الشروع في بناء المعبد، وهذا الاختيار متأخّر في الزمن عن موسى.

٦ ـ ورد في التثنية (الإصحاح ٣): «ولقد بقي عـوج ملك باشان وحده بين العمالقة الآخرين وها هو سريره سرير من حديد، هذا السرير الذي طوله تسعة أذرع الموجود في الرباط عند أطفال آمون» هذا النص يدلّ على أن كاتب هذه الأسفار عاش بعد موسى بمدة طويلة حيث يروي قصة قديمة ويدعمها بالآثار

الباقية، وقد اكتشف هذا السرير الحديدي في عصر داود الذي استولى على الرباط كما يروي صموئيل (الثاني ١٢ : ٣).

هذه هي الحجج التي لمّح إليها ابن عزرا ويعقب سبينوزا عليها فيذكر أنه قد فاته أن يذكر أهم الأمور وتتمثّل في الآتي:

١ ـ لا يتحدّث الكتاب عن موسى بضمير الغائب فقط وإنما يحكي عنه أخباراً متعددة مثل تحدّث الله مع موسى. كان الله مع موسى وجهاً لوجه وكان موسى رجلاً حليماً جداً أكثر من جميع الناس (العدد ١٢٥ : ٣) لقد مات موسى خادم الله ولم يقم من بعد نبي في إسرائيل كموسى.

٢ ـ الحديث عن موت موسى ودفنه وحزن الأيام الثلاثين للعبرانيين وأن موسى لم يأتِ بعده في إسرائيل نبي مثله «ولم يقم من بعد نبي في إسرائيل كموسى الذي عرفه الرب وجهاً لوجه» (التثنية: ٣٤ : ١).

ويقول عن القبر: «ولم يعرف أحد قبره إلى يومنا هـذا» (التثنية ٣٤ : ٦).

٣ ـ تسمية الأماكن بالأسماء التي شاعت بعد موت موسى وهجر الأسماء التي كانت موجودة في حياته مثل دان فقد ورد أن إبراهيم تابع أعداءه حتى دان (تكوين ١٤ : ١٤) فالمدينة كانت تسمى لاييش وبعد موت يشوع بمدة طويلة أطلق عليها دان.

٤ ـ الحديث عن أحداث وقعت بعد موت موسى، يُروى في الخروج (١٦ : ٣٥) أن بني إسرائيل أكلوا المنّ أربعين سنة حتى وصلوا

إلى أرض مسكونة على حدود بلاد كنعان أي حتى اللحظة التي يتحدّث عنها سفر يشوع (٥: ١٢).

بعد هذه الملاحظات يقول سبينوزا: «من هذه الملاحظات كلها يبدو واضحاً وضوح النهار أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة».

ثم يعالج سبينوزا موضوع الأسفار التي كتبها موسى نفسه والتي توجد إشارات لها في الأسفار الخمسة.

ورد في سفر الخروج (١٧: ١٤) ان موسى كتب بأمر من الله عن الحرب ضدّ عمالق، ويشير سفر العدد (٢١: ١٤) إلى أن هناك سفراً يسمّى حروب الرب يحتوي بلا شك على قصة الحرب ضدّ عمالق.

كما ورد في سفر الخروج (٢١: ١٤) ان هناك سفراً يسمى سفر العهد ويفترض سبينوزا في هذا السفر أنه يحتوي على أشياء قليلة هي عبارة عن شرائع الله ووصاياه الموجودة في الإصحاح (٢٠: ٢٢) حتى الإصحاح ٢٤ من سفر الخروج.

ثبت أن موسى قد شرح الشرائع التي سنّها الله في السنة الأربعين بعد الخروج من مصر، وأخذ عهداً جديداً من الشعب بأن يظلّوا خاضعين لهذه الشرائع ثم كتب هذه الشرائع في سفر يسمى سفر توراة الله (تثنية ١: ٥ ـ ٢٩: ١٤ ـ ٣١: ٩).

وقد أضاف يشوع إلى هذا السفر رواية العهد الذي قطعه

الشعب على نفسه في أيامه (يشوع ٢٤ : ٥ ـ ٣٦)، وهذا السفر قد فُقِد.

ولم يؤمر موسى دينياً بالمحافظة إلاّ على سفر واحد هو سفر العهد الثاني حيث الخَلَف والسَّلَف مُلزَمون به. كذلك أمر بالمحافظة على النشيد الذي كتبه ليتعلّمه جميع أفراد الشعب.

وفي كل ما سبق يخلص سبينوزا إلى الخلاصة التالية: «ولمّا لم يكن من الثابت أن موسى قد كتب أسفاراً أخرى سوى هذه الأسفار، ولم يُوصِ بنفسه المحافظة دينياً للأجيال القادمة إلاّ على سفر التوراة الصغير والنشيد، وأخيراً لمّا كانت توجد نصوص كثيرة من الأسفار الخمسة لا يمكن أن يكون موسى كاتبها فإن أحداً لا يستطيع أن يؤكد عن حق أن موسى هو مؤلّف الأسفار الخمسة بل على العكس يكذّب العقل هذه النسبة».

أما سفر يشوع فإن سبينوزا يقرّر، أيضاً، أن يشوع لم يؤلّفه استناداً إلى وجود عبارات بالسفر لا يمكن أن تصدر عن يشوع كالقول بأن يشوع قد طبقت شُهرته الآفاق، وأنه لم يُغْفِل شيئاً مما أوصى به موسى، وأنه عندما تقدمت به السنّ دعا الجميع إلى المجمع ثم قضى نحبه (٦ : ٢٧ ـ الآية الأخيرة من الإصحاح ٨ ـ ٩ : ١٥).

يضاف إلى هذا أمر ثانٍ هو ذِكر وقائع حدثت بعد وفاة يشوع، فالسفر يذكر أن الإسرائيليين كانوا ـ بعد موت يشوع ـ يعظّمون الله طيلة بقاء المُسِنّين الذين عرفوا يشوع.

ويذكر الإصحاح (١٦ : ١٠) أن إفرائيم ومنسى لم يطردوا الكنعانيين المقيمين بجاذر. وقد أقام الكنعانيون بين أفرائيم إلى هذا اليوم وكانوا عبيداً يؤدّون الجزية، فاستخدام تعبير إلى هذا اليوم يدلّ على أن الكاتب يتحدث عن شيء قديم.

وفي الإصحاح (١٠ : ١٣ - ١٤) يذكر أن الشمس وقفت والقمر ثبت إلى أن انتقم الشعب من أعدائهم وأن ذلك مكتوب في سفر المستقيم، ولم يكن مثل ذلك اليوم قبله ولا بعده سمع فيه الربّ لصوت إنسان. فهذا يدلّ على أن السفر قد كتب بعد يشوع بقرون عديدة، وإذا كان يشوع قد كتب سفراً فمن المؤكد أنه سفر المستقيم المفقود لا سفر يشوع الموجود.

أما سفر القضاة فلم يكتبه القضاة أنفسهم وأن الإصحاح «٢١ : ٣٥» يقرّر أنه لم يكن في عصر الكاتب ملك لبني إسرائيل وكان كل شخص يعمل ما يَحسُن في عينيه، وهذا يفيد أن السفر لم يكتب بعد أن استولى الملوك على السلطة.

أما أسفار صموئيل فقد كتبت بعده بقرون عديدة، فالسفر الأول (٩ : ٩) يؤكد أنه كان فيما سبق إذا أراد الرجل من إسرائيل أن يذهب ليسأل الله يقول له: هلمّ نذهب إلى الرائي لأن الذي يُقال له اليوم نبي كان يقال له من قبل راء.

أما أسفار الملوك فإن هذه الأسفار تؤكد أنها اقتبست من كتب حكومة سليمان ومن أخبار ملوك يهوذا ومن أخبار ملوك إسرائيل (الملوك الأوّل ١١ : ٤١ - ١٤ : ١٩، ٢٩).

وبعد أن يثبت سبينوزا أن الأسفار ليست من تأليف موسى يثبت أنها من نِتاج مؤلّف واحد ويستخلص ذلك من وجود خصائص ثلاث تشيع في الأسفار كلها، هذه الخصائص هي:

١ ـ وحدة الغرض في جميع الأسفار، حيث تبدأ بقصة النشأة الأولى للأمة العبرية، ثم تخبرنا بالمناسبة والوقت اللذين أحاطا بقيام موسى بدعوته وتنبؤاته العديدة، ثم تحدّثنا كيف استولوا على الأرض الموعودة، ثم كيف تركوا الشرائع وما نتج عن ذلك من مصائب، ثم يبيّن لنا كيف أرادوا بعد ذلك انتخاب ملوك ارتبط تقدّمهم وتأخرهم بمقدار طاعتهم للشرائع أو عصيانهم لها، ثم ينتهي ببيان انهيار الدولة كما تنبأ موسى.

٢ ـ وحدة طريقة الربط بين الأسفار إذ بعد الانتهاء من قصة حياة موسى يبدأ قصة يشوع بقوله: وحدث بعد موت موسى خادم الله أن قال الله ليشوع، وبعد الانتهاء من قصة يشوع يبدأ تاريخ القضاة بقوله: وبعد أن مات يشوع طلب بنو إسرائيل من الله... وهكذا.

٣ ـ تأليف الأسفار بعد الحوادث المرويّة بقرون.

هذه الخصائص الثلاث انتهت بسبينوزا إلى أن يقرّر أن الأسفار من نِتاج مؤرّخ واحد يفترض سبينوزا أن يكون هذا المؤرّخ هو عزرا وذلك لأمور متعددة هي:

ـ يمتدّ المؤرّخ برواياته ـ وهي رواية وحيدة ـ حتى تحرير يواكين.

ـ يقرّ الرواة أنه كان يجلس طيلة حياته على مائدة الملك (يواكين أو نبوخذ نصّر).

وبهذين الأمرين يتّضح أن الراوي لم يكن سابقاً على عزرا.

ـ الكتاب لا يزكّي سوى عزرا (عزرا، ٧: ١٠) فهو كاتب ألمّ إلماماً كاملاً بشريعة موسى وقد درسها وعرضها.

ـ يفترض سبينوزا أن هذا السفر هو أول ما كتب عزرا لأنه يحتوي على القوانين التي يحتاجها الشعب، ولأنه لا يرتبط بسابقة حيث يبدأ فجأة: هي أقوال موسى. . . إلخ.

ـ يفترض سبينوزا أن سفر التثنية هو سفر توراة الله الذي كتبه عزرا وهو يحتوي على عرض الشريعة وشرحها.

ثم كتب بعد ذلك الأسفار التي تعرض تاريخ الأمة العبرية منذ البداية حتى التدمير الأعظم للمدينة.

ـ لم تُنسَب الأسفار إلى شخصيات كاتبيها، وإنما نُسِبَت إلى مَن تناولت حياتهم بالعرض والشرح، فأسفار موسى مثلاً لم تُنسَب إلى موسى باعتباره كاتباً لها، وإنما باعتبار أنها تدور أساساً حول حياته.

ولكن كيف صاغها عزرا؟

يقرّر سبينوزا أن عزرا لم يفعل شيئاً سوى أنه جمع روايات موجودة عند كُتّاب متعددين، وفي بعض الأحيان لم يفحص هذه الروايات أو يرتّبها، وإنما كان يقتصر على نسخها، وسبب عدم عناية

عزرا بهذه الروايات مجهول لدى سبينوزا.

وبالرغم من فقدان المؤلّفات التي يعتقد أن عزرا قد اعتمد عليها إلاّ أن بعض الشذرات الباقية تثبت القضية التي طرحها سبينوزا. ثم يذكر سبينوزا الأمثلة التي تؤكد وجهة نظره. فيذكر الآتي:

- قصة حزقيال (سفر الملوك الثاني ١٨ : ١٧ وما بعدها) نقرأها بنفس ألفاظها إلاّ في أجزاء نادرة للغاية في رواية أشعيا الموجودة في أخبار الأيام الثاني الإصحاح الثاني والثلاثين، الآية قبل الأخيرة.

- الإصحاح الأخير من سفر الملوك الثاني متضمّن في الإصحاح الأخير من أرميا (الآيات ٣٩ ـ ٤٩).

- الإصحاح السابع من سفر صموئيل الثاني متضمن في سفر الأخبار الأول الإصحاح السابع عشر، ويلاحظ أن بعض الفقرات تختلف في الألفاظ، وهذا يدلّ في رأي سبينوزا على أن الإصحاحين مأخوذان من صيغتين مختلفتين القصة الواردة فيهما، وهي قصة ناثان.

- يحكي الإصحاح السادس من سفر الملوك الأول: ان سليمان بنى المعبد بعد الخروج من مصر بأربعمائة وثمانين عاماً، ولو حسبنا هذه الفترة طبقاً للروايات نفسها لوجدنا عدداً أكبر من السنين، فمجموع السنين التي استغرقتها الأحداث المعروف تاريخها في هذه الفترة خمسمائة وثمانين عاماً يُضاف إليها أحداث مجهولة الزمن يجب أن تُضاف إلى هذا المجموع وهي السنوات

التي ازدهرت فيها الدولة العبرية بعد موت يشوع حتى هزمها كوشان وشعتائيم وكذلك سنوات حكم شاوول ـ ثم سنوات وقوع العبرانيين في الفوضى.

في أخبار ملوك إسرائيل يذكر أن يورام بن أحاب بدأ حكمه في السنة الثانية من حكم يورام بن يوشافاظ (ملوك الثاني ١ : ١٧) في الوقت الذي ذكر في أخبار ملوك يهوذا أن يورام بن يوشافاظ بدأ حكمه في السنة الخامسة من حكم يورام بن أحاب (ملوك الثاني ٨: ١٦).

هذا ويضيف سبينوزا أن نسخ التوراة يوجد في هوامشها بعض التعليقات وهي في رواية، عبارة عن قراءات مختلفة للنص لم يستطع الخَلَف أن يرجّحوا إحداها فأثبتت في النسخ كما هي، وفي هذا دلالة على أن الخَلَف لم تَعْتَنِ بنسخ التوراة حتى لا يتسرّب إليها الخطأ، بالإضافة إلى وجود بعض النصوص المبتورة.

ثم يفحص سبينوزا باقي أسفار العهد القديم:

ـ سفرا الأخبار قد كُتِبَا بعد عزرا، بل ربما بعد أن أعاد يهوداس المكابي بناء المعبد في الإصحاح التاسع من السفر الأول تذكر الآية السابعة عشر أسماء حرّاس الباب وذلك بعد الحديث عن الأُسَر التي كانت تسكن أورشليم في زمان عزرا. وهذا يدلّ على أن الأسفار قد كُتِبَت بعد إعادة بناء المعبد بمدة طويلة.

كذلك المزامير جُمِعَت بعد إعادة بناء المعبد، إذ إن فيلون يقرّر أن المزمور الثامن والثمانين قد كتب وكان الملك يواكين في

السجن، أما المزمور التاسع والثمانين فقد كُتِبَ بعد خروجه من السجن، وفيلون لا يقول هذا إلّا إذا كان متواتراً أو نقله عن الثقات.

ـ أمثال سليمان قد جمعت أيضاً في نفس العصر، أو على الأقل في زمن الملك يوشيا جاء في الإصحاح «٢٤ الآية الأخيرة» «هذه هي أمثال سليمان التي نقلها رجال حزقيال ملك يهوذا».

ـ أسفار الأنبياء قد جُمِعَت من مصادر مختلفة ولم تُؤخذ عن كتابات الأنبياء أنفسهم وقد رُتِّبت ترتيباً لم يُرَاعَ فيه تواريخ الأحداث ولم تستوعب نبوّات جميع الأنبياء ولا جميع النبوّات الخاصّة بكل نبي.

ـ فأشعيا بدأ نبوّته في حكم عزيا (١ : ١) وقد دوّن أشعيا جميع أفعال هذا الملك في كتابه، لكن هذا الكتاب لم يصل إلينا «الإخبار الثاني ٢٦ : ٢٢».

وقد استمرّت حياة أشعيا ونبوّته حتى قتله الملك منسى، وفي هذا دلالة على أن نبوّات أشعيا الكاملة لم تُدَوّن.

ـ كذلك نبوّات أرميا قد جمعت من كتب الأخبار المختلفة ودُوِّنت دون ترتيب، يشهد لهذا تقطّع الصلة بين الإصحاحات حتى الإصحاحات الموجودة بين الإصحاح ٢١ والإصحاح ٣٦ تمثّل استطراداً يقطع الصلة بين هذين الإصحاحين اللذين يرتبطان بسياق واحد.

ـ كذلك قصة القبض على أرميا يصوّرها الإصحاح «٣٧: ١١ ـ ١٥» بصورة مخالفة لتصوير الإصحاح «٣٨: ٦ وما بعدها»

وفي هذا دلالة على أن نصوص هذا الجزء قد أُخِذَت عن مؤرّخين مختلفين.

ـ أما النبوّات التي يتحدّث فيها أرميا بضمير المتكلم فيبدو أنها منقولة من كتاب أملاه أرميا على باروخ «أرميا ٢٦ : ٢».

ـ كذلك النصـوص ابتداء من الإصحـاح «٤٥ : ٢» حتى الإصحاح «٥ : ٥٩» مأخوذة من سفر باروخ «أرميا ٤٥ : ٢ ـ ٥١ : ٥٩»، فيهما الإشارات إلى هذه الحقيقة.

ـ نبوّة حزقيال وإنما يتعلق باستمرارها، وفي هذا إشارة إلى أن سفر حزقيال يمثّل جزءاً فقط من نبوّاته.

ـ سفر هوشع لا يتناسب من حيث عدد النبوّات التي يتضمنها مع مدة نبوّة هوشع التي استمرت أكثر من أربعة وثمانين عاماً وهذا يدلّ على أن نبوّات الأنبياء لم تُدَوّن كلها، ويؤكد هذا أن الأنبياء الذين عاصروا حكم منسى لا نعلم شيئاً عنهم إلاّ إشارات عامّة في سفر أخبار الأيام الثاني «٣٣: ١٠ ـ ١٨ ـ ١٩».

ـ كذلك الأنبياء الصغار الاثنا عشر لم تشغل نبوّاتهم إلاّ حيزاً قليلاً في أسفارهم.

ـ سفر أيوب، يذهب بعض الأحبار في التلمود وابن ميمون إلى أن هذا السفر قد ألّفه موسى وهو قصة تمثّل الموعظة فقط بينما يذهب البعض إلى أنه قصة حقيقية.

ويؤكد ابن عزرا أن هذا السفر قد ترجم إلى العبرية من لغة

أخرى ويميل سبينوزا إلى أن شخصية أيوب شخصية حقيقة وأنه من غير اليهود، وكان يتميّز بالصبر.

- سفر دانيال، ابتداء من الإصحاح الثامن وهو الإصحاح الوحيد الذي يبدأ بضمير المتكلم حتى نهاية السفر، هو بلا شك من كتابات دانيال، أما الإصحاحات السبعة فيعترف سبينوزا بأنه لا يعلم مصدرها، ولكن لمّا كانت باستثناء الإصحاح الأول مكتوبة باللغة الآرامية فإننا نفترض أنها قد أُخِذَت عن مصادر آرامية.

- ويؤكد سبينوزا أن الأسفار الأربعة: دانيال وعزرا وأستير ونحميا قد كتبها مؤرّخ واحد.

هذا وقد كتب مردخاي كتاباً بشأن عبد الغوريم ولا يعتقد أن هذا الكتاب هو سفر أستير. لأن مؤلّف هذا السفر (أستير ٩: ٢٠ - ٢٢) يذكر في هذا السفر أن موردخاي قد كتب كتباً ورسائل في هذا الشأن ويشرح مضمونها كما يقرّر أيضاً أن الملكة أستير قد أصدرت مرسوماً في كتاب ينظّم الاحتفال بهذا العيد، وهذا الكتاب قد فُقِدَ في الوقت الذي فُقِدَت فيه الكتب الأخرى، وإلى هذا يذهب ابن عزرا وآخرون.

كذلك لم يكتب هذه الأسفار عزرا أو نحميا، إذ ورد في سفر نحميا (١٢: ٢٢) الآتي:

«وكان اللاويّون في أيام الياسيب ويويادع ويوناثان (ويوحانان) ويدوع مكتوبين رؤساء آباء، وكذلك الكهنة في ملك داريوس

الفارسي، ومن غير المعقول أن عزرا أو نحميا عاش طيلة حكم الملوك الفرس الأربعة عشر.

ومن المعتقد أن الأسفار قد كُتِبَت بعد أن أعـاد يهوداس المكابي بناء المعبد بمدة طويلة.

ثم يعقب سبينوزا على دراسته لهذه الأسفار الأربعة بذكر بعض الأخطاء الموجودة بها فيذكر أن الآية (٦٤ من الإصحاح الثاني من عزرا) تحصر المجموع الكلّي للإسرائيليين في اثنين وأربعين ألفاً وثلاثمائة وستّين لكن إذا قمنا بحصر المجاميع الجزئية وجمعناها وجدنا المجموع تسعة وعشرون ألفاً وثمانمائة وثمانية عشر. وإذا كانت بعض النصوص الأخرى تؤكّد صحة المجموع الكلّي فإن الخطأ إنما يكون في المجاميع الجزئية فبعضها في نحميا أقلّ من عزرا والبعض الآخر أكثر.

وتمتدّ الأخطاء إلى أسماء العائلات نفسها، وقد تنبّه لهذا قديماً الحبر سليمان في شرحه على الجزء الأول والإصحاح الثامن من أخبار الأيام «إذا كان عزرا (الذي يظنه مؤلّف أخبار الأيام) قد أطلق على بني بنيامين أسماء أخرى وأعطى ذرّيّته نسباً مُخالِفاً لما هو موجود في التكوين، إذا كان يعـطي عن معظم مـدن اللاّويين معلومات غير التي يعطيها يشوع فذلك لأنه عرف أصولاً مختلفة». ثم يقول بعد ذلك: إذا كانت ذرّيّة أبيجبعون وآخرين غيره قد ذكرت مرتين بطريقتين مختلفتين فذلك لأن عزرا استعمل لكل ذرّيّة وثائق مختلفة وتابع في ترديده لهذا الاتحاد الذي توحي به أغلبية الوثائق،

أما إذا كانت الأنساب المتعارضة هو نفس العدد في الحالتين فإنه يكون منقولاً عن النسختين».

ومن هذا النص يخلص سبينوزا إلى أن الحبر سليمان «يسلّم تسليماً تامّاً بأن هذه الكتب قد نقلت من أصول لم تكن على قدر كبير من الصحة أو اليقين».

ولا يقف أمر الخطأ عند هذا الحدّ وإنما يمتد إلى النبوّة نفسها، فأرميا يتنبأ ليكونيا (= يوياكين = كنياهو) بالأسر والموت خارج الوطن وعدم العودة إليه ويصفه بأنه «وِعاء خزف مُهان مكسور أو إناء ليست فيه مَسَرّة» ثم يقول عنه: «هكذا قال الرب اكتبوا هذا الرجل عقيماً رجلًا لا ينجح في أيامه لا ينجح من نسله أحد جالساً على كرسي داود وحاكماً في يهوذا (راجع سفر أرميا إصحاح ٢٢).

ولكننا نقرأ في الإصحاح الأخير من سفر الملوك الثاني والإصحاح الأخير من سفر أرميا هذا النص المتّحد في ألفاظه «وفي السنة السابعة والثلاثين لسبي يهوياكين ملك يهودا في الشهر الثاني عشر في السابع والعشرين من الشهر رفع أويل مردوخ ملك بابل في سنة تملّكه رأس يهوياكين ملك يهودا من السجن. وكلّمه بخير وجعل كرسيه فوق كراسي الملوك الذين معه في بابل. وغيّر ثياب سجنه وكان يأكل دائماً الخبز أمامه كل أيام حياته ووظيفته وظيفة دائمة تُعطَى له من عند الملك أمر كل يوم بيومه كل أيام حياته».

كذلك تنبّأ لصدقيا وقال له: «بل تموت بسلام والحرائق التي عملت لآبائك الملوك الأوّلين الذين كانوا قبلك يحرق لك مثلها

ويندبونك بوا سيداه» (أرميا ٣٤: ٥).

لكننا نقرأ في سفر الملوك الثاني (٢٥ : ٧) «وقتلوا بني صدقيا أمام عينيه وقلعوا عيني صدقيا وقيّدوه بسلسلتين من نحاس وجاؤا به إلى بابل».

وأخيراً ينتهي سبينوزا إلى القول بأن أسفار العهد القديم لم تُقَنّن إلاّ على يد فريسي المعبد الثاني فقد قنّنوا الأسفار ووضعوا صِيَغ الصلاة ويدلّ على هذا أمران:

الأمر الأول: نبوّة دانيال (الإصحاح الأخير: ٢) والتي تنطق ببعث الموتى، والبعث لا يقول به الصديقيون، وإنما يؤكده الفريسيون.

الأمر الثاني: إشارات الفريسين في التلمود، حيث جاء في رسالة السبت (الفصل ٢ الورقة ٣٠ ص ٢) «قال الحبر يهوذا المسمّى دبي: أراد الأذكياء إخفاء سفر الجامعة لأن أقوالهم متناقضة لأقوال الشريعة (أي سفر شريعة موسى)، ولكن لماذا لم يخفوه؟ لأنه يبدأ طبقاً للشريعة وينتهي طبقاً للشريعة»، كما يقول: «وأرادوا أيضاً إخفاء سفر الأمثال».

وجاء أيضاً في نفس الرسالة (الفصل ١ الورقة ١٣ ص ١٢) «كان هذا الرجل المدعى ينفونيا بن حزقيال مشهوراً بحرصه وعنايته إذ لولاه لاختفى سفر حزقيال لأن أقواله تناقض أقوال الشريعة».

بعد هذا ينتقل سبينوزا إلى دراسة العهد الجديد فيقرّر أولاً أن بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثة (١٤ : ٦) ميّز بين نوعين من

التبشير: تشير يعتمد على وحي، وتبشير يعتمد على معرفة. تأسيساً على هذا هل الحواريون كانوا يتحدثون بوصفهم أنبياء أم بوصفهم فقهاء؟

ـ إن الأنبياء عندما يتحدثون يؤكدون أن حديثهم صادر بتفويض من الله سبحانه وتعالى فنراهم يقولون: هذا هو كلام الرب. يقول ربّ الجيوش بأمر الرب... وهكذا.

أما الحواريون فلا يتّبعون نفس النهج بل إننا نجد تعبيرهم ما يشير إلى خلاف هذا، فبولس مثلاً في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة (٧: ٤٠) نقرأ عنده مثل عبارة «بحسب مشورتي» ومثل (٧: ٣٥) «فليس فيها عندي وصيّة من الرب لكني أفيدكم فيها مشورة» كذلك في رسالته إلى أهل رومية (٣: ٢٨) نقرأ مثل عبارة «لأننا نحسب» وكذلك (٨: ١٨) «وإني أحسب».

وينبّهنا سبينوزا إلى أن الحواريين حينما يقررون أن لديهم تفويضاً أو أمراً من الله ـ لا يعنون بذلك أنه تفويض أو أمر أوحى الله به إليهم وإنما يعنون فقط التعاليم التي أعطاها المسيح إلى تلاميذه على الجبل.

ـ إن طريقة الأنبياء في عرضهم للعقيدة تختلف عن طريقة الحواريين فالحواريون يستعملون الاستدلال في كل حين، أما الأنبياء فلا يفعلون ذلك لأن الله هو الذي يتحدّث بلسانهم فهو بما له من سلطة مطلقة يأمر، وسلطة الأمر لا تتلاءم مع الاستدلال اقرأ معي كنموذج قول بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثة (١٠: ١٥)

«أقول كما يقول الحكماء، فاحكموا أنتم فيما أقول».

وينبّهنا سبينوزا إلى أن النصوص الواردة في التوراة التي يُفهَم منها رائحة البرهنة والاستدلال هي في الحقيقة لا تنحو هذا النحو، وإنما هي طريقة في الحديث عبّر بها عن أوامر الله على نحو أكثر فاعلية وحيوية.

إن من خصائص المعلّمين أن لكلٍّ منهم طريقاً خاصّاً به ولا يحب واحد منهم أن يبني على أساس غيره بل يفضّل أن يعمل في عقول لم تتلَقَّ نوعاً من التعليم السابق، وهذا بخلاف الأنبياء، اقرأ معي قول بولس في رسالته إلى أهل رومية (١٥ : ٢) «واعتنيت ألاّ أبشّر بالإنجيل في موضع دعى فيه اسم المسيح لئلا أبني على أساس غيري» وهذا يؤكد أن الحواريين إنما كانوا يؤدّون رسالتهم بوصفهم معلّمين لا بوصفهم أنبياء.

ـ الأنبياء يتّحدون في الدين وفي الأُسس التي يُقام عليها الدين لكننا نرى الحواريين وإن اتفقوا في الدين إلاّ أنهم يختلفون في الأُسس التي يُقام عليها الدين، اقرأ معي قول بولس في رسالته إلى أهل رومية (٣: ٢٧ : ٢٨) فأين المفاخرة؟ إنها قد ألغيت. وبأيّ ناموس أبناموس الأعمال؟ لا بل بناموس الإيمان، لأنّا نحسب أن الإنسان إنما يتبرّر بالإيمان بدون أعمال الناموس».

وعلى العكس من هذا يقرّر يعقوب، اقرأ معي في رسالته (:٣٤) «ترون إذن أن الإنسان بالأعمال يبرّر لا بالإيمان وحده».

ويخلص سبينوزا من هذا كله إلى أن الحواريين إنما كانوا يؤدّون رسالتهم بوصفهم معلّمين لا أنبياء.

أما الأناجيل الأربعة فإن سبينوزا يتساءل عنها مستنكِراً «ومَن منّا يستطيع أن يعتقد أن الله أراد أن يقصّ سيرة المسيح وأن يبلّغه للبشر أربع مرات»؟

ثبت المراجع والمصادر

المراجع والمصادر العربية:

١ - مسرحية السحب، لأرستوفانيز

٢ - محاورة أفلاطون وجورجياس.

٣ - محاورة الدفاع، لأفلاطون.

٤ - أرسطو في الفلسفة، نشره Ross.

٥ - محاورة أقراطيلوس، لأفلاطون.

٦ - حياة عظماء الفلاسفة، ديوجينيز اللآيرس.

٧ - كتاب أوروبا في العصور الوسطى، يوسف كرم.

٨ - كتاب القدّيس أوغسطين، وتوما الأكويني، ليوسف كرم.

٩ - تاريخ الفلسفة في العصر الحديث، يوسف كرم.

١٠ - معجم أعلام الفكر الإنساني، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين.

١١ - قصة الفلسفة، ول ديورانت.

١٢ - الفلسفة ومشكلاتها، د. حربي عباس.

١٣ - مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، د. سعد عبد العزيز حباتر.

١٤ - فلسفة العصور الوسطى، د. عبد الرحمن بدوي.

١٥ ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريّان.
١٦ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار.
١٧ ـ علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين، د. أحمد صبحي.
١٨ ـ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، د. إبراهيم مدكور.
١٩ ـ حرية الإنسان في الفكر الإسلامي، د. فاروق دسّوقي.
٢٠ ـ مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي، جميل منيمنة.
٢١ ـ مشكلة الحرية، د. زكريا إبراهيم.
٢٢ ـ تيارات فلسفية حديثة، د. علي عبد المعطي محمد.
٢٣ ـ محاضرات في المِلَل والنِحَل، د. سيد عبد التوّاب عبد الهادي.
٢٤ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي.

المراجع والمصادر الأجنبية:

1 - Workman: The Evolution of the Monasticideal.
2 - Howell - Smith.
3 - Idem.
4 - Eyreop cit.
5 - Cam. Med Hist vol.
6 - Fliche L'Europe occidentale.
7 - Painter: A Hist of the Middle Ages.

8 - Taylor: The Med - Mind.
9 - Pooler: Illustrations of the Hist of Mid.
10 - Adamson: The legacy of the Middle Ages.
11 - Boissonnade, life and work in Med. Europe.
12 - Thompson of - cit - vol.
13 - Ganshot - peudalism.
14 - Stephenson: Med - Feaudalism.
15 - Gabriel (H.): Le Dieu de Spinoza 1914.
16 - P. Kashap: Studies in Spinoza 1972.
17 - Stuart Hampshire: Spinoza, 1956.
18 - Wolfson (H.): The philosophy of Spinoza, 2 vol. 1969.

تمّ فهرس المصادر بحمد الله تعالى
وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وأصحابه وسلّم،

فهرس الكتاب